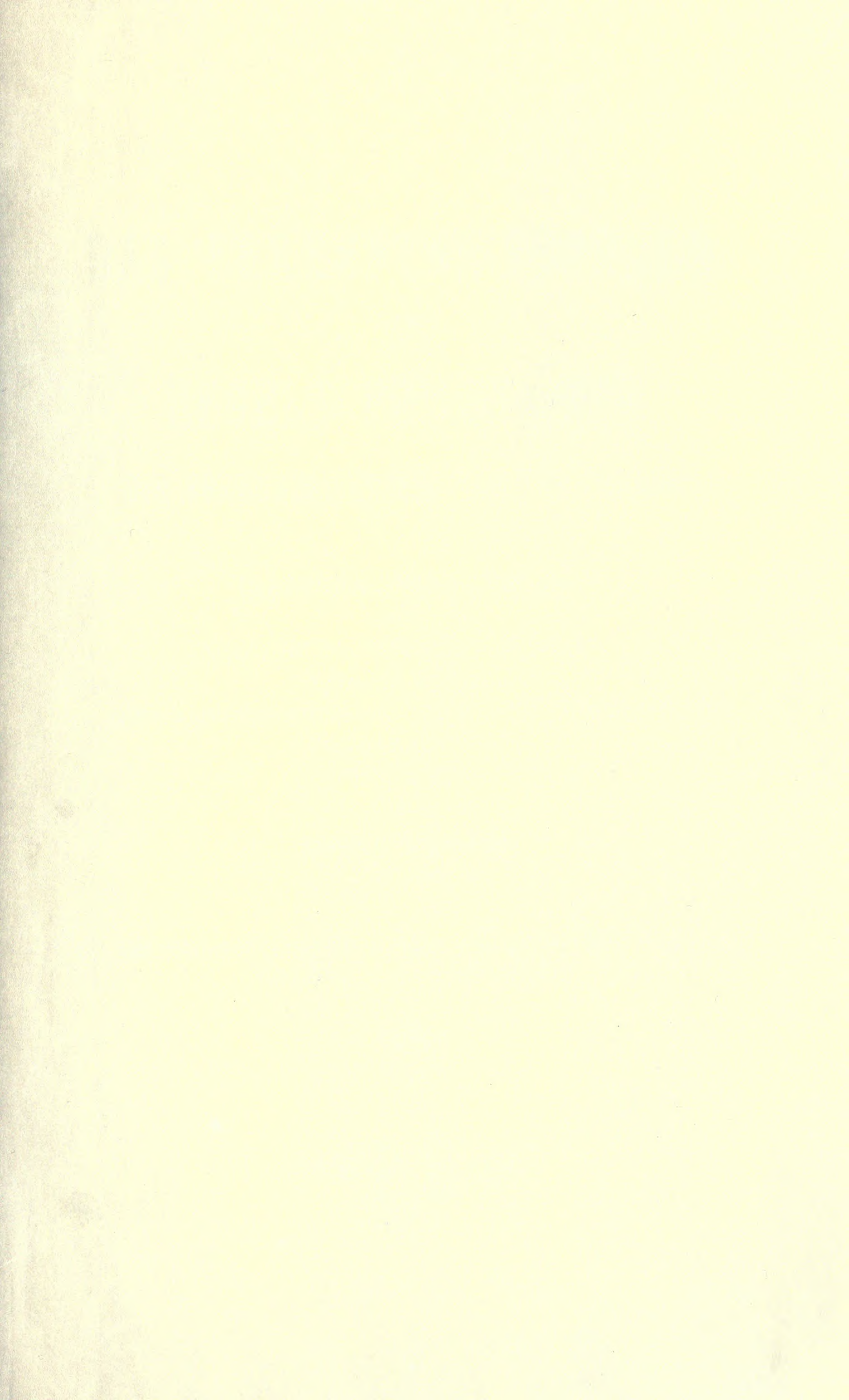








DAS ERKENNTNISPROBLEM IN HEGELS PHILOSOPHIE

DIE ERKENNTNISKRITIK ALS METAPHYSIK

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR
ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
MIT GENEHMIGUNG
DER HUMANISTISCHEN SEKTION DER PHILOSOPHISCHEN
FAKULTÄT ZU UPSALA
VORGELEGT
VON

ADOLF PHALÉN
LIC. PHIL.

DIE VERTEIDIGUNG WIRD AM 30. MÄRZ 1912 UM 10 UHR VORMITTAGS
IM HÖRSAAL IV STATTFINDEN.



UPSALA 1912
AKADEMISCHE BUCHDRUCKEREI
EDV. BERLING.



LIBRARY
SEP 1 7 1997
UNIVERSITY OF TORONTO

INHALT.

EINLEITUNG.

Die Aufgabe dieser Hegeluntersuchung.

ERSTER TEIL.

Das erkenntnistheoretische Problem als das Hauptproblem Hegels.

ERSTES KAPITEL.

Hegels Auffassung des Problems als eines propädeutischen.

1. Die Behandlung des Problems in der Phänomenologie.
a. Die phänomenologische Auffassung des Problems als eines vorwissenschaftlichen und als wissenschaftlichen . . . S. 15
b. Die phänomenologische Lösung des Problems . . . » 34
2. Das Erkenntnisproblem in den Einleitungen zur Enzyklopädie und zur grösseren Logik . . . . » 39

ZWEITES KAPITEL.

Die wirkliche Stellung des Erkenntnisproblems im System.

I.

a. Eine in den Einleitungen gegebene Auffassung des Problems als das Hauptproblem des Systems . . . . S. 52
b. Verschiedene Auffassungen von Hegels Problem in den Hegeldarstellungen . . . . » 61

II. Die durch die Methode gegebene Stellung des Problems im System.[1]

A. Untersuchung der zu Ende der Logik gegebene Darstellung der Methode.

1. Referierende Darstellung . . . . S. 69
2. Die Methode als Subjekt-Objektivität und damit als Methode der Lösung des Erkenntnisproblems gedacht . . . . » 78
3. Subjekt und Objekt als auch in der Logik Bewusstseinskategorien.
a. Subjekt und Objekt in der Logik als nach Hegels Auffassung nicht Bewusstseinskategorien. Erster Beweis hiergegen. » 88

[1] Die später in der Abhandlung gegebene Einteilung dieses Abschnitts ist nach der hier gegebenen zu berichtigen.

b. Zweiter Beweis . . . . S. 99
c. Dritter Beweis . . . . » 107
4. Der Fortgang als Fortgang vom Abstrakten zum Konkreten, vom Unbestimmten zum Bestimmten, vom Ansichsein zum Gesetztsein . . . . » 108
5. Der zeitliche und nicht-zeitliche Charakter der Entwicklung . . . . » 123
6. Vom Anfang und Ende in der Wissenschaft und von der selben als einen Kreis bildend . . . . » 136

B. Andere Darstellungen der Methode.

1. Untersuchung der Methode als in der ersten Trilogie dargestellt . . . . » 149
2. Die Methode als eins mit den Reflexionsbestimmungen und der erkenntnistheoretische Charakter derselben.
a. Die Entwicklung von Identität zu Widerspruch und Lösung des Widerspruchs . . . . » 156
b. Der subjektive Charakter der Begriffe Identität und Unterschied . . . . » 164
c. Der subjektive Charakter des Begriffs vom Widerspruch » 166
d. Über die Versuche, Hegels Lehre vom Widerspruch anders zu deuten . . . . » 173

III. Der Erkenntnisgegensatz als in den wichtigsten Trilogien hervortretend.

A. Trilogien innerhalb der Logik.

1. Sein, Wesen, Begriff . . . . S. 184
2. Qualität, Quantität, Mass . . . . » 192
3. Begriff, Urteil, Schluss . . . . » 197
4. Mechanismus, Chemismus, Teleologie . . . . » 204
5. Das Erkennen, das Gute, die absolute Idee . . . . . » 207

B. Logische Idee, Natur, Geist und die Entwicklung innerhalb des letzteren.

1. Logische Idee, Natur, Geist . . . . S. 215
2. Die Entwicklung des subjektiven Geistes . . . . . . » 219
3. Subjektiver, objektiver und absoluter Geist. Religion und Philosophie . . . . » 227

ZWEITER TEIL.

Erklärung des Hegelschen Systems aus den Voraussetzungen des Erkenntnisproblems.

DRITTES KAPITEL.

Analyse des Erkenntnisproblems.

I. Das Erkenntnisproblem als die Frage, wie Erkenntnis eines vom Subjekt Unabhängigen möglich ist . . . . S. 242

II. Dieses Problem als das Hauptproblem Hegels und Kants . . S. 250
III. Identifizierung dieses Problems mit der Frage, wie Objektivität der Erkenntnis möglich ist . . . . » 262
IV. Nachweis derselben Bedeutung in anderen Formulierungen des Erkenntnisproblems . . . . » 273
V. Das erkenntnistheoretische und das metaphysischkosmologische Problem . . . . » 287

VIERTES KAPITEL.

Hegels System als eine Konsequenz der Voraussetzungen des Erkenntnisproblems betrachtet.

I. Das System als eine universale Welterklärung . . . . . S. 293
II. Die entgegengesetzten Gedanken von der Stellung des Problems im System . . . . » 302
III. Die verschiedenen Auffassungen vom Verhältnis des Systems zum philosophierenden Individuum und zum Denken in der Geschichte der Philosophie, von der Zeitlichkeit der Entwicklung, von dieser als Anfang und Ende habend und als einen Kreis bildend und vom Verhältnis der Entwicklung zum Resultat . . . . » 312
IV. Die verschiedenen Bedeutungen der Begriffe Subjekt und Objekt » 333
V. Die nur formalistische Auffassung des Subjektsbegriffs bei Kant, Fichte und Schelling und Hegels Kritik derselben . . . . . » 346
VI. Das wechselseitige Verhältnis von Grund und Folge . . . » 360
VII. Der sowohl analytische als synthetische Charakter der Entwicklung . . . . » 364
VIII. Denken und Wollen. Wirklichkeit und Zweck . . . . . » 378
IX. Die Vernünftigkeit der Wirklichkeit . . . . » 389

FÜNFTES KAPITEL.

Hegels philosophischer Entwicklungsgang als eine Bestätigung der hier gegebenen Erklärung . . . . . S. 400

SECHSTES KAPITEL.

Hegelkritiken.

I. Trendelenburg's Kritik . . . . S. 424
II. Sahlin's Kritik . . . . » 451

Litteratur.

J. J. Borelius, Über den Satz des Widerspruchs und die Bedeutung der Negation. Leipzig 1881.

———, I hvad afseende är Hegel pantheist? Upsala 1851.

E. O. Burman, Die Transscendentalphilosophie Fichte's und Schelling's. Upsala 1892.

E. Caird, Hegel. Edinburgh and London 1909.

B. Croce, Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie. Übersetzung von K. Büchler. Heidelberg 1909.

W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels. Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. 1905.

M. W. Drobisch, Neue Darstellung der Logik. 3. Aufl. Leipzig 1863.

Fr. Engels, Herrn Eugen Dürings Umwälzung der Wissenschaft. 5. Aufl. Stuttgart 1904.

———, Ludwig Feuerbach. 3. Aufl. Stuttgart 1903.

J. E. Erdmann, Geschichte der neuern Philosophie, 1: 1. Riga und Dorpat 1834. 3: 2. Leipzig 1853.

F. Exner, Die Psychologie der Hegelschen Schule. Leipzig 1842.

J. G. Fichte, Sämmtliche Werke. Herausgegeben von I. H. Fichte. I. Berlin 1845.

Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Jubiläumsausgabe. 8. Heidelberg 1901.

K. R. Geijer, Hegelianism och Positivism, I. Lund 1883.

J. Guttmann, Kant's Begriff der objektiven Erkenntnis. Breslau 1911.

R. Haym, Hegel und seine Zeit. Berlin 1857.

K. Hedvall, Hume's Erkenntnistheorie, I. Uppsala 1906.

G. W. Fr. Hegel, Theologische Jugendschriften. Herausgegeben von Dr. Herman Nohl. Tübingen 1907.

———, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Hegels Werke, I. Herausgegeben von Dr. Karl Ludwig Michelet. Berlin 1832.

———, Glauben und Wissen. Hegels Werke, I.

G. W. Fr. Hegel, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. Hegels Werke, I.

———, Phänomenologie des Geistes. Herausgegeben von Georg Lasson. Leipzig 1907.

———, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 3. Ausg. Heidelberg 1830.

———, Wissenschaft der Logik. Hegels Werke, III, IV, V. Herausgegeben von Dr. Leopold von Henning. 2. Aufl. Berlin 1841.

———, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hegels Werke, VIII. Herausgegeben von Dr. Eduard Gans. Berlin 1833.

———, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Hegels Werke, XI, XII. Herausgegeben von Dr. Philipp Marheineke. Berlin 1832

———, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, I. Hegels Werke, XIII. Herausgegeben von Dr. Karl Ludwig Michelet. 2. Aufl. Berlin 1840.

J. Fr. Herbart, Sämmtliche Werke. Herausgegeben von G. Hartenstein. V. Leipzig 1850.

E. Husserl, Logische Untersuchungen, I. Halle a. S. 1900.

J. Hutchison-Stirling, The Secret of Hegel. New Edition. Edinburgh 1898.

A. Hägerström, Social Teleologi i Marxismen. Uppsala 1909.

———, Das Prinzip der Wissenschaft. Uppsala 1908.

H. Höffding, Religionsfilosofi. Köbenhavn 1901.

I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Dr. Karl Vorländer.

———, Kritik der Urteilskraft. Herausgegeben von Karl Kehrbach.

E. Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Tübingen 1911.

O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit.

K. L. Michelet, Das System der Philosophie, I. Berlin 1876.

Vitalis Norström, Dogmatism. In Festskrift, tillägnad E. O. Burman. Uppsala 1910.

———, Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien, I. Göteborgs Högskolas Årsskrift 1898.

Fr. Paulsen, Kant. 4. Aufl. Stuttgart 1904.

A. Pfänder, Einleitung in die Psychologie. Leipzig 1904.

A. Phalén, Kritik av subjektivismen i olika former med särskild hänsyn till transscendentalfilosofien. In Festskrift tillägnad E. O. Burman. Uppsala 1910.

A. Phalén, Om det kvantitativa betraktelsesättet i logiken. Uppsala 1911.

Plato, Valda Skrifter i svensk öfversättning af Magnus Dalsjö, Sjette Delen, Sofisten. Christianstad 1886.

S. Ribbing, Om pantheismen. Uppsala 1865.

H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl. Tübingen und Leipzig 1904.

———, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tübingen und Leipzig 1902.

A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, II, 2. Leipzig 1887.

K. Rosenkranz, Wissenschaft der logischen Idee. 2. Bde. Königsberg 1858—59.

———, Hegels Leben. Hegels Werke. Supplement. Berlin 1844.

C. Y. Sahlin, Har Hegel öfvervunnit dualismen? Upsala 1851.

———, Om grundformerna i logiken, II. Upsala 1884.

Chr. Sigwart, Logik, I. 3. Aufl. Tübingen 1904.

A. Thomsen, Hegel. Udviklingen af hans filosofi til 1806. Köbenhavn 1905.

A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, I, II. 2. Aufl. Leipzig 1862.

H. Ulrici, Über Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie. Halle 1841.

W. Wallace, Prolegomena to the Study of Hegels Philosophy. Second Edition. Oxford 1894.

W. Windelband, Präludien. 2. Aufl. Tübingen und Leipzig 1903.

———, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. Tübingen 1907.

E. Zeller, Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie. Heidelberg 1862.



EINLEITUNG.

Die Aufgabe dieser Hegeluntersuchung.

Wenige Philosophen dürften wohl eine so verschiedene Beurteilung erfahren haben wie Hegel. Zwischen den Extremen, der unkritischen Bewunderung der unselbständigen Nachbeter und der ebenso blinden Verwerfung seitens der gehässigsten Gegner, findet sich fast die ganze Stufenleiter mehr oder weniger anerkennender und verwerfender Urteile. So wechselnd die Wertschätzung gewesen ist, so wechselnd auch das Interesse. Während des letzten Teiles seines Lebens wie auch während der ersten Jahrzehnte nach seinem Tode war er wenigstens in Deutschland der Philosoph, zu dem es vor allem Stellung zu nehmen galt, positiv oder negativ.[1]

---

[1] Ein Zeugnis für die grosse Bedeutung, die man Hegel sowohl in der Philosophie als auf anderen Gebieten zuschrieb, sind wohl Äusserungen solcher Männer wie Marx und Engels, als deren Hauptinteresse ja nicht die reine Philosophie bezeichnet werden kann. Die Stellung, die sie zu ihm einnehmen, zeigt, wie man seinen Gedanken, auch wenn sie sich nicht auf die reine Philosophie bezogen, autoritative Kraft dadurch zu geben wünschte, dass man sie dem Hegelschen System anpasste. So giebt Marx der ökonomischen Entwicklung die Form der Hegelschen Dialektik: »Die kapitalistische Produktions- und Aneignungsweise, daher das kapitalistische Privateigentum, ist die erste Negation des individuellen, auf eigne Arbeit gegründeten Privateigentums. Die Negation der kapitalistischen Produktion wird durch sie selbst, mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses, produziert. Es ist Negation der Negation». (Zitiert nach Engels, »Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft», S. 136.) Dass dies nach Marx' eigener Aussage nur ein Kokettieren mit Hegelscher Ausdrucksweise ist, und dass die Dialektik für ihn eine andere Bedeutung hat als bei Hegel (siehe hierüber Hägerström, »Social teleologi i Marxismen», Uppsala 1909), macht es ja nicht weniger bezeichnend für die Bedeutung, die man Hegel zugeschrieben haben muss, wenn er dennoch zu seiner Darstellung das Hegelsche Gewand lieh. Engels sieht in der deutschen klassischen Philosophie, deren Höhepunkt und Abschluss für ihn Hegels System war, den Ursprung der deutschen Arbeiterbewegung! »Die deutsche Arbeiterbewegung ist die Erbin der deutschen klassischen Philosophie» (»Ludwig Feuerbach», S. 58.) Und gegen

Danach aber folgte eine Periode, die, wenigstens was Deutschland betrifft, als bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts dauernd bezeichnet werden muss, wo das Interesse für ihn so gut wie erstorben war. Er wurde und wird auch wohl oft noch heute in seinem Heimatlande als ein für allemal überwunden angesehen. Wohl erkennt man seine Bedeutung auf spezielleren Gebieten wie in der Geschichte der Philosophie und der Philosophie der Geschichte an, die Grundgedanken seines Systems aber, vor allem die spekulative Methode, werden wohl im allgemeinen als endgiltig widerlegt betrachtet. Sie repräsentiert, meint man gewöhnlich, einen Rückfall in die alte rationalistische Metaphysik, die durch Kant ein für allemal erledigt sein sollte. Indessen scheinen verschiedene Zeichen zu besagen, dass die philosophische Kritik noch nicht ihr letztes Wort über Hegel gesprochen hat. In England und Amerika wie auch in Italien zählt der Hegelianismus schon lange nicht gerade wenige Anhänger, und dass das Interesse dort in den letzteren Jahren nicht erschlafft ist, davon zeugt die umfangreiche, stetig anwachsende Hegellitteratur, die dort entstanden ist. Aber auch in Deutschland selbst scheint nach KUNO FISCHER's grosser Hegelarbeit das Interesse aufs neue sich Hegel zuwenden zu wollen. Auch da weisen die letzteren Jahre eine stetig wachsende Hegellitteratur auf.

Die Abkehr von Hegel stand ja in Deutschland, wenigstens was die philosophisch Interessierten und Gebildeten betrifft, in Zusammenhang mit der Rückkehr zu Kant. Der nachkantische spekulative Idealismus hatte, meinte man, allzu kühn Kants vorsichtige Erkenntniskritik beiseitegesetzt, und es war nun notwendig, sich wiederum auf dieselbe zu besinnen. Mit Kant meinte man, dass erst eine gründliche erkenntniskritische Untersuchung entscheiden müsse, ob überhaupt Metaphysik möglich sei, wenn dem aber auch so wäre, so könne doch nie von einer Hegelschen die Rede sein, sondern höchstens von einer bedeutend anspruchsloseren, die empirischen Untersuchungen grössere Bedeutung einräumte und erst

Feuerbachs Verwerfung der Hegelschen Lehre wendet er ein: »Und ein so gewaltiges Werk wie die Hegelsche Philosophie, die einen so ungeheuren Einfluss auf die geistige Entwicklung der Nation gehabt, liess sich nicht dadurch beseitigen, dass man sie kurzer Hand ignorierte« (S. 12.) Dass nun Engels' Auffassung von Hegel wohl eine fast karrikierende Missdeutung ist, ist eine andere Sache.

von diesen aus sich zu vorsichtigen Theorien über das Übersinnliche, ausserhalb der Erfahrung Fallende erhöbe[1]. Was die eigentlichen Neukantianer, wie z. B. LIEBMANN und WINDELBAND, wie auch die mehr positivistischen Kantianer, wie RIEHL, betrifft, so geht für sie die theoretische Philosophie in der Erkenntniskritik auf, und diese beweist die Unmöglichkeit jeder Metaphysik. Es fragt sich da indessen, ob nicht die geschichtliche Entwicklung von Kant über Fichte und Schelling zu Hegel der Ausdruck einer mit immanenter logischer Notwendigkeit fortschreitenden Entwicklung der Kantischen Lehre ist, und ob nicht die moderne Kantauffassung eben an die Seiten bei Kant angeknüpft hat, die, folgerichtig entwickelt, zu Hegel geführt haben. Es dürfte sich kaum bestreiten lassen, dass die neukantische Bewegung schon frühzeitig bei gewissen Vertretern eine Neigung zum Fichteanismus gezeigt. Es ist da von Interesse, zu untersuchen, ob nicht auch Hegels Lehre als eine Konsequenz daraus zu betrachten ist. Man muss sich zu diesem Behufe klar machen, aus welchem Gedankengange bei Kant die Fichte-Schelling-Hegelsche Philosophie sich entwickelt hat, und ob dieser Gedankengang noch in der modernen Kantauffassung vorhanden und von den Neukantianern akzeptiert worden ist. Die Ansichten hierüber scheinen ziemlich auseinanderzugehn. Mehreren geschichtlichen Darstellungen nach ist die nachkantische Spekulation als ein Versuch zu verstehn, aus Kants Lehre das Ding an sich zu eliminieren. Nach anderen dagegen liegt ihr Fehler eben darin, dass sie trotz der Kantischen Erkenntniskritik eine Erkenntnis des Dinges an sich angenommen hat. Wieder andere meinen, dass die Eliminierung des Dinges an sich zwar eine mit Kants Grundgedanken völlig übereinstimmende Korrektion seiner Lehre ist, oder wenigstens dass das Ding an sich keine von Kants Standpunkt aus notwendige Hypothese war, dass aber der Fehler wenigstens bei Hegel der war, dass er den Dualismus zwischen Form und Inhalt der Erkenntnis beseitigen wollte. Solchenfalls wäre seine Philosophie nicht als eine Weiterentwicklung des Grundgedankens Kants zu verstehn, sondern im Gegenteil als ein Abfall von derselben. So wendet sich RICKERT, der jede Annahme eines Dinges an sich als unmöglich zu beweisen ansieht, offenbar gegen die Hegelsche und jede mit dieser gleichartige Spekulation, wenn er sagt: »Dies Blau und dies Rot bleibt in jeder Hinsicht

[1] Ein typisches Beispiel hierfür ist ZELLER's berühmter akademischer Vortrag »Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie«.

unableitbar, oder, wie wir auch sagen können, absolut irrational, denn an diesen bestimmten Inhalten findet das Denken überhaupt seine Grenze. Nur darauf reflektiere ich, dass ich dies und dies Rot eben als Tatsache anerkenne oder als gegeben beurteile, und für die Urteile: dies ist blau und: jenes ist rot, suche ich nach der logischen Voraussetzung. Es wäre also das schlimmste Missverständnis unserer Absicht, wenn man meinte, wir wollten »rationalistisch» den Inhalt des Gegebenen aus einem darüber hinausliegenden Prinzip deduzieren. Was wir untersuchen, ist nicht der Urteilsinhalt, sondern die Bejahung des Inhaltes, oder, wie wir auch sagen können, die Urteilsform»[1]. Aus dem Folgenden dürfte vielleicht hervorgehn, dass mit der Eliminierung des Dinges an sich auch der Dualismus zwischen Form und Inhalt der Erkenntnis aufgehoben ist, und dass demnach, wenn das Ding an sich als eine Kants Grundgedanken widerstreitende Annahme angesehen wird, die Hegelsche Auffassung, sein rationalistischer Idealismus, eine notwendige Konsequenz des Kantianismus ist.

Die Hauptaufgabe wird indessen darin bestehn, zu zeigen, dass der Hegelsche Gedankengang eine konsequente Entwicklung der Voraussetzungen ist, die bereits in dem erkenntnistheoretischen Problem liegen, der Annahmen, aus welchen das Erkenntnisproblem entspringt, und ohne welche es überhaupt kein Problem ist. Wir wollen also Hegels Behandlung des Erkenntnisproblems untersuchen, um zu zeigen, wie er hierbei zu seinem Gedankengange gebracht wird. – Man könnte nun indessen behaupten, dass das Hegelsche Erkenntnisproblem ein ganz anderes sei als das Kantische und dasjenige, das von den Neukantianern aufgestellt wird. So könnte man sagen, dass Hegel das Erkenntnisproblem als eine Frage auffasst, wie Erkenntnis des Dinges an sich möglich ist, dass dieses aber nicht mit dem Kantischen zusammenfällt, bei dem nur gefragt wird, wie die Erkenntnis objektive Giltigkeit besitzen kann, wie unsere Vorstellungen, die subjektiv sind, sich auf ein Objekt beziehen können. Eine objektive Erkenntnis, eine Erkenntnis, die objektive Giltigkeit besitzt, braucht nicht, möchte man da meinen, Erkenntnis eines Dinges an sich zu sein. Solchenfalls könnte man nicht, wenn nun auch das Hegelsche Erkenntnisproblem durch seine Voraussetzungen konsequent zu der dialektischen Begriffskonstruktion hinführt, daraus schliessen, dass Hegels Philosophie

[1] Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Auflage, S. 168. Siehe auch Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, S. 62, 110.

eine Konsequenz des Kantianismus sei. — Das Erkenntnisproblem ist ja nach Hegels Ansicht ein im Verhältnis zur Wissenschaft nur propädeutisches Problem. Man hat, sagt er[1], gemeint, dass, bevor man in der Philosophie zu der Sache selbst geht, nämlich zu der wirklichen Erkenntnis dessen, was in Wahrheit ist, man die Erkenntnis selbst, das Werkzeug, dessen man sich zu bedienen hat, um sich des Absoluten zu bemächtigen, das Medium, durch das man dasselbe betrachten soll, untersuchen muss. Da scheint es nicht unmöglich, dass sie überhaupt sich unvermögend erweist, das Unbedingte zu erfassen und damit überhaupt mir Erkenntnis zu geben[2]. Eine Untersuchung über die Möglichkeit und die Grenzen der Erkenntnis wird da notwendig. Diese dem Anschein nach notwendige Vorsicht muss aber in die Überzeugung verwandelt werden, dass das ganze Unternehmen, durch Erkenntnis dem Bewusstsein das zu erwerben, was »an sich» ist, seiner Natur nach unmöglich ist, und dass zwischen der Erkenntnis und dem Absoluten eine sie absolut scheidende Grenze liegt. Denn wenn die Erkenntnis das Werkzeug ist, durch das man sich des absoluten Wesens bemächtigt, so ist es klar, dass dessen Anwendung auf eine Sache diese nicht so lässt, wie sie an sich ist, sondern dass es eine Formung und eine Veränderung an derselben vornimmt. Oder wenn die Erkenntnis nicht Werkzeug für unsere Tätigkeit ist, sondern ein passives Medium, durch welches das Licht der Wahrheit uns erreicht, so erhalten wir es auch auf diese Weise nicht so, wie es an sich ist, sondern so, wie es durch dieses Medium ist. Wir wenden in beiden Fällen ein Mittel an, das unmittelbar das Gegenteil von dem Beabsichtigten hervorbringt. Oder vielmehr der Widerspruch liegt darin, dass wir uns überhaupt eines Mittels bedienen. Das Unrichtige hierin scheint sich freilich dadurch berichtigen zu lassen, dass wir die Wirkungsweise des Werkzeuges kennen, denn dies ermöglicht es, aus dem Resultat den Teil der Vorstellung des Absoluten, der dem Werkzeug angehört, zu eliminieren und somit den Gegenstand rein zu erhalten. Diese Verbesserung würde uns aber nur zu dem Standpunkt zurückführen, den wir vor dem Versuche, Erkenntnis von dem Absoluten zu erlangen, einnahmen, d. h. wir würden zur Unkenntnis zurückgeführt werden. Dasselbe gilt auch von der Erkenntnis, als ein passives Medium betrachtet. Wenn es nun aber als notwendig erachtet

---

[1] Phänom., S. 50, 51.

[2] Log. I 1, S. 29.

wird, der Wissenschaft zu misstrauen, die ohne derartige Bedenken an die Aufgabe selbst herangeht und wirklich Erkenntnis bringt, so ist schwer zu verstehn, weshalb nicht umgekehrt diesem Misstrauen misstraut werden sollte, so dass diese Furcht vor der Falschheit selbst falsch wäre. In Wirklichkeit setzt sie vieles als wahr voraus und stützt hierauf gewisse Bedenken, obwohl diese Voraussetzungen erst selbst hätten geprüft werden müssen. Sie setzt nämlich die Auffassung der Erkenntnis als Werkzeug und Medium voraus, ferner eine Verschiedenheit zwischen uns selbst und dieser Erkenntnis, vor allem aber, dass das Absolute auf einer Seite, die Erkenntnis auf der anderen für sich und geschieden von dem Absoluten, aber doch als etwas Reales dasteht, so dass die Erkenntnis, obwohl von dem Absoluten und damit von der Wahrheit ausgeschlossen, doch wahr sein soll: eine Annahme, durch welche das, was sich Furcht vor Falschheit nennt, eher sich als Furcht vor Wahrheit zu erkennen giebt. Diese Vorstellungen sind nur »eine leere Erscheinung des Wissens», die sofort vor der auftretenden Wissenschaft selbst verschwindet. — Dieselbe Auffassung von der Erkenntnis als einer Erkenntnis des Absoluten und in Übereinstimmung damit von dem Erkenntnisproblem als einer Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis des Absoluten wird auch in der Einleitung zur Enzyklopädie[1] und in der ganzen Einleitung zur enzyklopädischen Logik, auf die wir später zurückkommen, dargestellt. Das Erkenntnisobjekt wird als das Absolute aufgefasst, und nur in einer fehlerhaften Auffassung ist es als von der Erkenntnis ausgeschlossen, dieser entgegengesetzt und damit endlich gedacht, womit der Inhalt der Erkenntnis als nur endlich gedacht wird[2]. — Nun könnte man sagen, dass diese Auffassung der Erkenntnis und damit des Erkenntnisproblems ja eine ganz andere ist als die Kantische, ganz besonders so wie diese in dem Neukantianismus gedacht ist. Der Hauptgegenstand der Untersuchung Kants in der Kritik der reinen Vernunft ist freilich der, ob eine Metaphysik in der Bedeutung einer Erkenntnis des Unbedingten möglich ist, da aber eine solche sich als unmöglich erweist, wandelt sich die Frage nach der Möglichkeit einer Erkenntnis des Unbedingten in die um, wie Objektivität der Erkenntnis möglich ist, oder da Kant die Möglichkeit einer Metaphysik untersuchen will und zu diesem Zwecke untersucht, wodurch die Erkenntnis Objek-

[1] Siehe besonders S. 15. Siehe auch Rel.-Phil., S. 28; Log. I 1, S. 57 u. a. St.
[2] Siehe z. B. Enzykl., S. 35.

tivität erhält, findet er, dass Objektivität nicht der Erkenntnis durch ein von ihr unabhängiges Ding gegeben werden kann, sondern nur durch in dem Subjekt selbst liegende Regeln. Durch seine Verneinung der Möglichkeit einer Erkenntnis des Dinges an sich muss demnach, würde man sagen, das Erkenntnisproblem für Kant eine ganz andere Bedeutung erhalten als für Hegel. Da letzterer eine Erkenntnis des Dinges an sich nicht bestreitet, so kann die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Erkenntnis für ihn sich nie in der Weise verändern, wie sie es bei Kant tut. Die Frage, wie Objektivität der Erkenntnis möglich ist, kann für ihn keine andere Bedeutung haben wie eben die, wie Erkenntnis des Dinges an sich möglich ist.

Kantianer wie z. B. Liebmann, die die Möglichkeit irgend einer Erkenntnis eines Dinges an sich leugnen[1], da dieses »nicht in das menschliche Gehirn hineinpasst«, können natürlich auch nicht eine solche Frage aufstellen, wie Erkenntnis eines Dinges an sich möglich ist. Steht auch zu Anfang der Untersuchung die Frage offen, ob das Ding an sich gewusst werden kann oder nicht, so kann es sich für sie jedoch, zufolge dem Resultat der Untersuchung, nie um einen Nachweis davon handeln, wie eine solche Erkenntnis möglich ist. Das Problem ist für Liebmann stattdessen: »Woher stammt einerseits das subjektive Notwendigkeitsbewusstsein, welches jenen apodiktischen Gesetzen« (»Erkenntnisgesetze, Normen, bei deren Einhaltung der natürliche Gedankenverlauf die Wahrheit trifft, bei deren Verletzung er sie verfehlt«) »anhaftet? Wie erklärt sich andererseits der Umstand, dass eben die objektive Erfahrung niemals widersprechen kann?«[2]. Hierin liegt jedoch stets die Frage, wie die Übereinstimmung zwischen etwas Subjektivem und etwas davon unabhängigem Objektivem möglich ist. Dann ist aber auch der eigentliche Inhalt des Problems, das, dessen Möglichkeit untersucht werden soll, in beiden Fällen dasselbe. Wird dies geleugnet, so muss doch stets zugegeben werden, dass in beiden Formulierungen des Erkenntnisproblems diese Frage nach der Möglichkeit für das Subjekt, seine Übereinstimmung mit etwas von ihm unabhängigem Objektivem zu wissen, gegeben ist. Da es nun das Erkenntnisproblem in eben dieser Formulierung ist, das wir später untersuchen werden, und aus dem wir den Hegelschen Gedankengang herzuleiten versuchen wollen, so ist dies hinreichend.

---

[1] Siehe z. B. Analysis der Wirklichkeit, S. 223.

[2] S. 253.

Übrigens wird es sich bei dieser Untersuchung zeigen, dass die verschiedenen Formulierungen doch im Grunde zusammenfallen.

Dieselbe Auffassung des Erkenntnisproblems wie bei Liebmann, obwohl mehr entwickelt, finden wir bei den ihm nahestehenden Windelband und Rickert. Nach diesen ist das Erkenntnisproblem die Frage nach dem Verhältnis der Erkenntnis zu ihrem Gegenstande, danach, was der Gegenstand der Erkenntnis ist, und wie die Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis und ihrem Gegenstande möglich ist. Die Bedeutung hiervon wird nicht, wie Windelband und Rickert meinen, wesentlich dadurch verändert, dass dieser Gegenstand nicht ein transzendentes Sein, sondern ein transzendentes Sollen sein soll. Stets ist jedoch das Problem das, wie das Subjekt sich als übereinstimmend mit etwas von ihm unabhängigem Objektiven wissen kann. »Denn der Springpunkt seiner kritischen Philosophie liegt .... in seinen Untersuchungen darüber, »worauf die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand beruhe»: und das vollkommen Neue in seiner Behandlung dieser Frage besteht darin, dass er seiner Fragestellung nicht mehr jenen populären Gegensatz von Sein und Vorstellen zu Grunde legt - - -. Die geheimnisvolle Beziehung der Vorstellungen auf Gegenstände muss also auf ein anderes Verhältnis zurückgeführt werden, welches von jenen metaphysischen Voraussetzungen und allen den daraus entstehenden Schwierigkeiten frei ist. Dies Verhältnis findet Kant in dem Begriff der Regel. Wenn nach der populären Auffassung der »Gegenstand» das Original ist, mit welchem die für wahr geltende Vorstellung übereinstimmen muss, so ist er, bloss von der Seite der Vorstellungstätigkeit her gesehen, eine Regel, nach welcher sich bestimmte Vorstellungselemente anordnen sollen, damit sie in dieser Anordnung als allgemeingiltig anerkannt werden .... Jedes Individuum ist imstande, die Elemente der Vorstellungstätigkeit in seiner Weise zu verbinden: aber nur eine Anordnung derselben ist im einzelnen Fall richtig, d. h. nur Eine hat den Wert, dass sie für alle Vorstellenden gelten sollte».[1] Ob diese Regel, dieses Sollen, nach Windelband von dem Subjekt überhaupt oder vielleicht nur von dem individuellen Subjekt unabhängig sein soll, findet sich bei ihm nicht recht klar gesagt. Stets wird jedoch danach gefragt, wie das Subjektive, ob es nun

---

[1] Präludien von Wilhelm Windelband, 2. Auflage, S. 142, 143. Siehe auch Lehrbuch zur Geschichte der Philosophie, S. 450.

als individuell oder als das Subjekt überhaupt aufgefasst wird, mit etwas von ihm Unabhängigem übereinstimmen kann. Diese Verschiedenheit wird sich später bei der Untersuchung des Erkenntnisproblems als bedeutungslos erweisen. Rickert sagt direkt: »Zum Begriff des Erkennens gehört ausser einem Subjekt, das erkennt, ein Gegenstand, der erkannt wird. Unter »Gegenstand« darf man zunächst nichts anderes verstehen als das, was dem erkennenden Subjekt entgegensteht, und zwar in dem Sinne, dass das Erkennen sich danach zu richten hat, wenn es seinen Zweck erreichen will. Dieser Zweck besteht darin, wahr oder objektiv zu sein. Unsere Frage lautet: was ist der Gegenstand der Erkenntnis, oder wodurch erhält das Erkennen seine Objektivität?«[1] »Zum Begriff des Erkennens gehört ein Gegenstand, der nur dann für das Erkennen eine Bedeutung besitzt und ihm Objektivität verleiht, wenn er ein vom erkennenden Subjekt in jeder Hinsicht unabhängiger Gegenstand ist. Es muss also das Sollen, das wir als Gegenstand der Erkenntnis gefunden haben, ein in jeder Hinsicht vom Subjekt unabhängiges Sollen sein, und zwar unabhängig in dem Sinne, dass dieses Sollen gilt, gleichviel ob irgend ein erkennendes Subjekt etwas davon fühlt oder es anerkennt. Es muss sich, wenn wir das auch vom erkennenden Subjekt unabhängige transzendent nennen wollen, dabei also um ein transzendentes Sollen als Gegenstand der Erkenntnis handeln, denn ohne diesen transzendenten Charakter wäre das Sollen kein Objektivität verbürgender Gegenstand.«[2]

Man könnte nun aber sagen, dass dieses von Windelband und Rickert aufgestellte Problem ja nicht das von uns angegebene ist, wie das Subjekt seine Übereinstimmung mit etwas von ihm Unabhängigem wissen kann. Für sie handelt es sich ja darum zu untersuchen, was dieses von dem Subjekt Unabhängige ist. In diesem Problem liegt indessen das von uns angegebene eingeschlossen. Für sie kann der Gegenstand der Erkenntnis nicht wie für das gewöhnliche Bewusstsein eine von dem Subjekt unabhängige Wirklichkeit sein. Alles, was aufgefasst wird, ist nämlich Vorstellung.[3] Es soll daher, wie aus den vorhergehenden Zitaten hervorgeht, eine Regel sein, ein Sollen, das die Verbindung von Vorstellungen regelt. Indessen muss ja auch dieser »Gegenstand« von dem Subjekt gewusst

---

[1] Der Gegenstand der Erkenntnis, S. 1.

[2] S. 125.

[3] Windelband, Präludien, S. 136 f.; Rickert, Gegenstand der Erkenntnis, S. 35 ff.

werden können, da sonst nicht nur jede Erkenntnistheorie unmöglich würde, sondern überhaupt nie eine Erkenntnis hinsichtlich ihrer Wahrheit geprüft werden könnte, und ich also nie entscheiden könnte, weshalb die eine Behauptung wahrer ist als die andere. Als vorgestellt, gewusst, scheint ja nun aber dieser Gegenstand seinen von dem Subjekt unabhängigen Charakter zu verlieren, und die Übereinstimmung der Erkenntnis mit einem transzendenten Sollen kann dann jedenfalls nicht gewusst werden. Es kann nicht gesagt werden, dass etwas freilich als gewusst vom Subjekt abhängen muss, dass es in anderer Hinsicht aber vom Subjekt unabhängig sein kann. Wenn man von dieser Hinsicht spricht, so wird sie doch aufgefasst und also vom Subjekt abhängig. Damit erhebt sich notwendigerweise die Frage, wie das Subjekt seine Übereinstimmung mit etwas von ihm Unabhängigem wissen, oder ganz einfach, wie es etwas von sich Unabhängiges wissen kann. Dass der Gegenstand der Erkenntnis auch nach Windelband von dem Erkenntnissubjekt unabhängig sein soll, geht daraus hervor, dass er ihn nicht als ein von dem Subjekt unabhängiges Sein annehmen will. Ein solches ist nämlich nicht vorhanden, da das Aufgefasste Vorstellung ist. Da das Aufgefasste selbst Vorstellung ist, damit vom Subjekt abhängig, kann es nicht als Gegenstand der Erkenntnis angenommen werden. Hiermit ist gesagt, dass der Gegenstand der Erkenntnis etwas nicht Subjektives, von dem Erkenntnissubjekt Unabhängiges sein muss.

Das Gleiche ist der Fall z. B. bei Riehl. Die Philosophie als Wissenschaft ist nach ihm Erkenntniskritik.[1] Die Erkenntnis oder die Erfahrung im allgemeinen wird durch Allgemeingiltigkeit gekennzeichnet. Sie besteht nicht nur in der Beziehung der Anschauung auf einen Gegenstand, sondern in der Beziehung auf den Gegenstand auf eine allgemeingiltige Weise. Das Objekt der Erfahrung wird dadurch unabhängig von meiner Wahrnehmung, da es aber nicht ausserhalb derselben gegeben ist, so bedeutet dessen Selbständigkeit, dass ich meine Wahrnehmung allgemein giltig mache, d. h. sie auf ein gemeinsames Bewusstsein beziehe.[2] Das Erkenntnissubjekt ist hier offenbar das individuelle Bewusstsein, und da dieses, wenn Erkenntnis überhaupt möglich sein soll, seine Übereinstimmung mit einem allgemeinen Bewusstsein wissen können muss, andererseits aber das, was von dem in-

[1] Der philosophische Kritizismus, III, S. 15.
[2] S. 62, 63.

dividuellen Subjekt aufgefasst wird, nur in dessen Auffassung existieren soll, so erhebt sich notwendigerweise die Frage, wie das Erkenntnissubjekt etwas von sich Unabhängiges wissen kann.

Dass dieses Problem bei Kant selbst vorliegt, ist auch klar. Das Erkenntnisproblem, das in Wirklichkeit mit dem Hauptprobleme Kants zusammenfällt, wie synthetische Urteile a priori möglich sind, tritt jedoch deutlich erst in der Analytik hervor. Die Lösung dieses Problems ist die Aufgabe der transzendentalen Deduktion. »Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transzendentale Deduktion derselben - - - .»[1] »Daher zeigt sich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben - - - -.»[2] Es giebt nur zwei Möglichkeiten, die objektive Giltigkeit der Kategorien zu erklären. Entweder muss durch die Kategorien das Objekt oder müssen durch das Objekt die Kategorien möglich gemacht werden. »Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellungen und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander notwendigerweise beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder, wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals a priori möglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinungen in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Ist aber das Zweite, weil Vorstellung an sich selbst (denn von deren Kausalität vermittelst des Willens ist hier gar nicht die Rede) ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori bestimmend, wenn durch sie allein möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen.»[3] Die Schwierigkeit, die dem Erkenntnisproblem zugrunde liegen soll, die Schwierigkeit, zu denken, dass die Kategorien als subjektive Bedingungen für die Erkenntnis objektive Giltigkeit besitzen, muss also die sein, dass hier das Subjektive als das Objektive bestimmend gedacht werden muss. Damit dies nun eine Schwierigkeit sei, muss bei der Aufstellung der Frage das Objektive als etwas von dem Subjekt Unabhängiges gedacht werden. Hiermit ist, wie oben gezeigt wor-

[1] Kr. d. r. V., herausgegeben von Dr. Karl Vorländer, S. 133.
[2] S. 133.
[3] S. 135.

den, die Frage gegeben, wie das Subjekt etwas von sich Unabhängiges auffassen kann.

Diese Untersuchung hat nur den Zweck verfolgt, präliminär den Einwand abzuweisen, dass, wenn es uns auch nachzuweisen gelingt, dass es Hegels Behandlung dessen, was er als das erkenntnistheoretische Problem auffasst, ist, was konsequent ihn zu seinem eigentümlichen Gedankengange führt, damit doch nicht gegeben ist, dass seine Philosophie eine Konsequenz der Voraussetzungen des Kantischen Problems ist. Dasselbe wird später gründlicher erörtert werden. Eine geschichtliche Untersuchung des Zusammenhanges zwischen Kant und Hegel hat der Verfasser zuvor zu geben versucht.[1] Dieser wird daher hier übergangen, dafür aber wird später bei der Untersuchung des genaueren Inhalts des Erkenntnisproblems der Versuch gemacht werden, die Einheit der hier erwähnten verschiedenen Auffassungen desselben nachzuweisen.

Hier soll also versucht werden zu zeigen, zunächst dass Hegels Problem im Grunde das erkenntnistheoretische in der Bedeutung ist, die Hegel diesem nach ihm nur propädeutischen Problem giebt, in welcher Bedeutung es stets die Frage, wie das Subjekt etwas von ihm Unabhängiges auffassen kann, wenigstens implizieren muss. Ferner aber, wie sein ganzes System seinen Grundgedanken nach als eine Konsequenz aus den Voraussetzungen dieses Problems hervorgeht. Ist es nun so, dass das Erkenntnisproblem nicht, wie Hegel selbst meint, ausserhalb des Systems fällt, sondern das eigentliche Grundproblem darin ausmacht, so bildet die vorliegende Untersuchung der Stellung und Bedeutung des Erkenntnisproblems in der Hegelschen Philosophie nicht eine Untersuchung lediglich einer unwesentlichen Seite seiner Lehre, sondern richtet sich eben auf den Kernpunkt derselben,

[1] In der Abhandlung »Kritik av subjektivismen i olika former med särskild hänsyn till transscendentalfilosofien» in »Festskrift tillägnad E. O. Burman», Uppsala 1910 (»Kritik des Subjektivismus in verschiedenen Formen mit besonderer Rücksicht auf die Transzendentalphilosophie»). Diese Abhandlung sollte der ursprünglichen Absicht gemäss eine Einleitung zu dieser Darstellung der Hegelschen Philosophie bilden, ist aber etwas abgerundet als selbständige Arbeit herausgegeben worden. Eine einleitende, zusammenhängende Darstellung der geschichtlichen Entwicklung von Kant zu Hegel wird daher hier nicht gegeben, Hegels Verhältnis in verschiedenen Punkten zu seinen historischen Vorläufern wird jedoch in geeignetem Zusammenhange behandelt werden.

ERSTER TEIL.

Das erkenntnistheoretische Problem als das Hauptproblem Hegels.



ERSTES KAPITEL.

Hegels Auffassung des Problems als eines propädeutischen.

1. Die Behandlung des Problems in der Phänomenologie.

a. Die phänomenologische Auffassung des Problems als eines vorwissenschaftlichen und als eines wissenschaftlichen.

Nach Hegel selbst sollte ja das Erkenntnisproblem ein in sich widersprechendes Problem sein, auf einem Vorurteil ruhend, das beseitigt werden müsste, bevor man überhaupt in die Wissenschaft eintreten könnte. Die Auffassung des Verhältnisses zwischen der Materie und der Form der Erkenntnis, dem Gegenstande und dem Denken, dem Subjekt und dem Objekt, wonach ersteres in seiner Aufnahme und Formung des Stoffes nicht über sich selbst hinauskommt, sondern diese Aufnahme nur eine Modifikation des Subjektes selbst ist, während der Gegenstand als ein Ding an sich ausserhalb des Denkens bleibt, aus welcher Auffassung das erkenntnistheoretische Problem entspringen soll, drückt nur die Meinung des gewöhnlichen Bewusstseins aus. Diese Vorurteile, auf die Vernunft übertragen, gleich als wenn hier dasselbe Verhältnis statthätte, wie wenn dieses Verhältnis an und für sich Wahrheit besässe, sind die Irrtümer, deren durch alle Teile des geistigen und natürlichen Universums durchgeführte Widerlegung die Philosophie ist, oder von denen man sich vielmehr, da sie den Eingang zur Philosophie versperren, zuvor befreien muss.[1] »Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatze des Bewusstseins voraus. Sie enthält den Gedanken, insofern er eben-

---

[1] S. ausser den oben angeführten Stellen Log. I 1, S. 26, 27.

sosehr die Sache an sich selbst, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist. Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine, sich entwickelnde Selbstbewusstsein, und hat die Gestalt des Selbsts, dass das an und für sich Seiende gewusster Begriff, der Begriff als solches aber das an und für sich Seiende ist. Dieses objektive Denken ist denn der Inhalt der reinen Wissenschaft».[1] Man sollte also nach Hegel selbst seine Behandlung des Erkenntnisproblems nicht in dem System, sondern in den Einleitungen zu demselben zu suchen haben.

Man hat darauf hingewiesen[2], dass sich bei Hegel zwei Auffassungen von dem Fortgange des gewöhnlichen Bewusstseins zu einem wissenschaftlichen Standpunkt finden, teils die, welche in der Phänomenologie dargestellt wird, teils die, welche in der Einleitung zur Enzyklopädie und enzyklopädischen Logik angegeben wird. In ersterer soll der wissenschaftliche Standpunkt, auf welchem der Gegensatz des Bewusstseins überwunden ist, das Resultat der phänomenologischen Entwicklung der niederen Formen des Bewusstseins sein, die selbst wissenschaftlich ist. In letzterer dagegen soll die Identität von Gedanke und Sein aus einem durchgeführten Skeptizismus hervorgehn, »der jedoch überflüssig sein kann, teils deshalb weil das Dialektische als Moment in die Wissenschaft aufgenommen wird und hier in der Einleitung nur eine empirische Aufnahme der endlichen Formen möglich wäre, teils auch weil dieser Skeptizismus schon in dem Beschlusse, alle Voraussetzungen aufzugeben und rein denkend zu sein, ausgeführt ist.» Zweifellos finden sich diese beiden Auffassungen bei Hegel, und ebenso zweifellos hat Hegel selbst in der Phänomenologie den einen, in der Enzyklopädie den anderen Standpunkt einnehmen wollen. Auch die Phänomenologie will freilich ein durchgeführter Skeptizismus sein, der zum Resultat den reinen Begriff der Wissenschaft hat[3], aber ein systematisch durchgeführter, der eine notwendige Voraussetzung der Wissenschaft ist, nicht nur eine propädeutische, sondern eine wissenschaftliche Vermittlung der Wissenschaft. »Durch diese Notwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft und nach ihrem Inhalte hiermit Wissenschaft der Er-

---

[1] Log. I 1, S. 33.

[2] Siehe z. B. Sahlin, Har Hegel öfvervunnit dualismen, Uppsala 1851, S. 14, 15.

[3] S. 54.

fahrung des Bewusstseins.»[1] Die Phänomenologie wird daher auch als der erste Teil der Wissenschaft bezeichnet.[2] Dass nicht gemeint ist, dass ein gewisser Teil der Wissenschaft, der als solcher nicht seine Stelle zu Anfang hat, auch als Propädeutik fungieren muss, oder dass Wissenschaft hier in einer anderen Bedeutung genommen wird, geht auch aus der Einleitung zu der grösseren Logik hervor. Bei der Erörterung über den Anfang der Wissenschaft heisst es, dass alles zugleich unmittelbar und vermittelt sein muss. Der Anfang der Wissenschaft ist demnach, obwohl unmittelbar, doch auch vermittelt und vermittelt durch die phänomenologische Entwicklung. »Hier mag daraus nur angeführt werden, dass es nichts giebt, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält, als die Vermittelung, so dass sich diese beiden Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt.» »Logisch ist der Anfang, indem er im Element des frei für sich seienden Denkens, im reinen Wissen gemacht werden soll. Vermittelt ist er hiermit dadurch, dass das reine Wissen die letzte, absolute Wahrheit des Bewusstseins ist. Es ist in der Einleitung bemerkt, dass die Phänomenologie des Geistes die Wissenschaft des Bewusstseins, die Darstellung davon ist, dass das Bewusstsein den Begriff der Wissenschaft, d. i. das reine Wissen zum Resultate hat. Die Logik hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung, welche die Notwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunktes, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittelung überhaupt, enthält und aufzeigt. — — —. In jener Abhandlung ist das unmittelbare Bewusstsein auch das in der Wissenschaft Erste und Unmittelbare, somit die Voraussetzung, was aus jener Betrachtung sich als das Resultat erwiesen hatte, — die Idee als reines Wissen.»[3] Wenn alles als zugleich unmittelbar und vermittelt bezeichnet wird, so müssen ja diese Ausdrücke in Bedeutungen genommen werden, die auf einander hinweisen, so dass nicht Unmittelbarkeit hier in einer Bedeutung, Vermittlung in einer anderen als der genommen wird, die jener Bedeutung des Begriffs der Unmittelbarkeit entspricht. Da nun der Anfang der Wissenschaft, wissenschaftlich gesehen, unmittelbar ist, so muss

[1] S. 60.
[2] S. 24.
[3] S. 56, 57—58.

ihre Vermittlung auch wissenschaftliche Vermittlung sein. Dies geht ja übrigens auch daraus hervor, dass die Vermittlung als Beweis für die Wahrheit des wissenschaftlichen Standpunktes bezeichnet wurde. Auch hier wird also die Phänomenologie als Wissenschaft verstanden, wenngleich die entgegengesetzte Auffassung auch vorhanden ist. Nach der Phänomenologie soll also der Bewusstseinsgegensatz in derselben durch einen Fortgang gelöst werden, der nicht bloss propädeutisch, sondern selbst Wissenschaft ist. — Ebenso unzweideutig wird indessen dies in der Einleitung zur enzyklopädischen Logik wie auch an gewissen Stellen in der Einleitung zur grösseren Logik verneint, obwohl hier, wie bereits erwähnt, auch die gegensätzliche Auffassung sich findet. »Der Skeptizismus, als eine durch alle Formen des Erkennens durchgeführte, negative Wissenschaft, würde sich als eine Einleitung darbieten, worin die Nichtigkeit solcher Voraussetzungen dargetan würde. Aber er würde nicht nur ein unerfreulicher, sondern auch darum ein überflüssiger Weg sein, weil das Dialektische selbst ein wesentliches Moment der affirmativen Wissenschaft ist, wie sogleich bemerkt werden wird. Übrigens hätte er die endlichen Formen auch nur empirisch und unwissenschaftlich zu finden und als gegeben aufzunehmen. Die Forderung eines solchen vollbrachten Skeptizismus ist dieselbe mit der, dass der Wissenschaft das Zweifeln an allem, d. i. die gänzliche Voraussetzungslosigkeit an allem, vorangehen solle. Sie ist eigentlich in dem Entschluss, rein denken zu wollen, durch die Freiheit vollbracht, welche von allem abstrahiert und ihre reine Abstraktion, die Einfachheit des Denkens, erfasst.»[1] Hier ebensowenig wie an einer anderen Stelle derselben Einleitung[2] will er also unzweideutig die phänomenologische Auffassung desavouieren. Er spricht von der Einleitung in die Wissenschaft als einer negativen Wissenschaft, um jedoch gleich darauf zu sagen, dass sie unwissenschaftlich verfahren muss. — In der Vorrede zur ersten Auflage der grösseren Logik will Hegel nicht mehr die Phänomenologie als den ersten Teil des Systems der Wissenschaft betrachtet wissen, gleichzeitig aber heisst es doch, dass die phänomenologische Entwicklung, die das reine Wissen zum Resultat haben soll, doch Wissenschaft ist. »Auf diesem sich selbst konstruierenden Wege allein, behaupte ich, ist die Philosophie fähig, objektive, demonstrierte Wissenschaft zu sein. — In

[1] S. 94, 95.

[2] S. 35, 36.

dieser Weise habe ich das Bewusstsein in der Phänomenologie des Geistes darzustellen versucht.»[1] Allerdings heisst es im Zusammenhang mit dem oben aus S. 57 Angeführten, wonach der Anfang der Wissenschaft zugleich vermittelt und unmittelbar sein muss, von diesem Gegensatz: »Insofern dieser Gegensatz in Beziehung auf Denken, Wissen, Erkennen, die konkretere Gestalt von unmittelbarem oder vermitteltem Wissen erhält, wird die Natur des Erkennens überhaupt, sowohl innerhalb der Wissenschaft der Logik betrachtet, als dasselbe in seiner weiteren konkreten Form, in die Wissenschaft vom Geiste, und in die Phänomenologie derselben fällt.[2]» Also soll die Phänomenologie *als Einleitung* nicht eine wissenschaftliche Vermittlung der Wissenschaft sein, sondern eine andere Art von Vermittlung. Dies hebt jedoch andererseits nicht das vorher Gesagte auf, denn die Phänomenologie soll doch eine notwendige Voraussetzung der Wissenschaft sein, und die Vermittlung, die hier vorliegt, kann nicht unwissenschaftlich sein, denn die wissenschaftliche Vermittlung in abstracto muss der reine Begriff der Vermittlung sein. Sonst läge im Begriff der Wissenschaft etwas, was nicht daraus hergeleitet werden könnte.

Man möchte vielleicht diesen so offenbaren Widerspruch in der Auffassung des Charakters und der systematischen Stellung der Phänomenologie und damit des Erkenntnisproblems so erklären, dass Hegels Stellung in der Phänomenologie, dieser relativ frühen Arbeit, noch unklar war, und dass das Schwanken, das später in derselben Hinsicht bei ihm nachzuweisen ist, besonders in der Einleitung zu der grösseren Logik, entweder nur ein gelegentlicher Rückfall in den phänomenologischen Standpunkt oder dadurch veranlasst war, dass er seinen früheren Standpunkt, den er doch im Grunde aufgegeben hatte, nicht völlig desavouieren wollte. Das, was in der Einleitung zu der grösseren Logik von der Notwendigkeit sowohl von Unmittelbarkeit als von Vermittlung des Anfangs gesagt wird, wird ja auch gleich danach, könnte man sagen, dahin erklärt, dass die Wissenschaft einen Kreis bildet. Die Vermittlung des Anfangs fällt dann in die Wissenschaft und weist nicht über sie hinaus auf eine einleitende phänomenologische Entwicklung hin. Diese Erklärungsweise könnte möglicherweise zulässig sein, wenn nicht innerhalb des Systems selbst ein Bedürf-

[1] Log. I 1, S. 7.
[2] Log. I 1, S. 57.

nis nach einer Einleitung wissenschaftlichen Charakters sich geltend machte, während gleichzeitig das System in sich geschlossen sein soll. Ist es aber so, dass die Schwierigkeit, die in dem Räsonnement über den Anfang sich geltend macht, ihren Grund in dem eigenen Wesen des Systems hat, so darf man natürlich in dem genannten Widerspruch nicht lediglich eine zufällige Ungenauigkeit sehen. Dies kann indessen noch nicht hier untersucht werden, sondern wird sich erst später ergeben.

Hier haben wir zunächst nur den Charakter der Einleitungen und den Weg, der damit gegeben ist, zu prüfen, um das Verhältnis zwischen den verschiedenen Auffassungen in diesen zu sehen, ob sie dort gleich notwendig, die eine mit der anderen gegeben, sind oder nicht, sowie ob durch sie das Erkenntnisproblem aus dem Wege geräumt ist. Auch in der Phänomenologie selbst ist die Auffassung von dem wissenschaftlichen oder nichtwissenschaftlichen Charakter der Phänomenologie nicht widerspruchslos, sondern entgegengesetzte Standpunkte stossen auf einander. Einerseits wird die Phänomenologie als eine Wissenschaft und die erste im System der Wissenschaft bezeichnet, andererseits aber heisst es doch auch hier wie in der Einleitung zur Enzyklopädie und der grösseren Logik, dass der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt in dem Bewusstsein, den die Phänomenologie überwinden will, nicht Gegenstand der Wissenschaft sein, nicht in dieser vorkommen kann, die vielmehr auf dem Standpunkt der Subjekt-Objektivität steht.[1] Im übrigen will ja die Phänomenologie Einleitung zur Wissenschaft sein und erst zum Resultat den reinen Begriff derselben haben. Haym weist auf verschiedene Bedeutungen der phänomenologischen Entwicklung hin.[2] Sie soll nach ihm historisch, transzendentalpsychologisch, pädagogisch und wissenschaftlich-philosophisch sein, in welch letzterem Fall sie sowohl die ganze wissenschaftliche Entwicklung als ein Teil davon ist. Er versucht indessen durchaus nicht durch eine Analyse des allgemeinen Charakters der phänomenologischen Entwicklung dies nachzuweisen und untersucht nicht, wie Hegel sich das Verhältnis zwischen dieen verschiedenen Seiten denkt. Viel weniger denn will er dieses Zweideutigkeiten bei Hegel erklären. Uns interessiert hier nun zunächst der wissenschaftliche oder nichtwissenschaftliche, bloss propädeutische Charakter der Entwicklung.

---

[1] Phänom., S. 519.

[2] Haym, Hegel und seine Zeit, S. 232 ff.

Die Phänomenologie soll den Weg von dem Geiste in seinem unmittelbaren Dasein, dem Bewusstsein, der den Gegensatz zwischen dem Wissen und der diesem gegenüber negativen Sache impliziert, zu dem Wissen aufzeigen, das seinen Gegenstand als sich selbst weiss, in welchem demnach kein Gegensatz zwischen Sein und Wissen sich findet, sondern wo die Differenz nur den Inhalt betrifft.[1] Diese Entwicklung soll wissenschaftlich sein, was bedeutet, dass sie eine eigene Entwicklung der Sache ist, nicht nur eine Entwicklung im Denken der Sache. Die Entwicklung ist als wissenschaftlich eine Entwicklung des Denkens, die mit der Sache eins ist.[2] Indessen soll nun diese Entwicklung einen eigentümlichen doppelten Charakter besitzen, je nachdem sie von dem Standpunkt des betrachteten oder von dem des betrachtenden Bewusstseins aus betrachtet wird. Hierdurch soll sich auch erklären, wie die Entwicklung zugleich propädeutisch, nichtwissenschaftlich, nämlich von dem Standpunkt des betrachteten Bewusstseins aus, und wissenschaftlich, eine eigene Entwicklung der Sache, nämlich von dem Standpunkt des betrachtenden, die Phänomenologie denkenden Bewusstseins aus, sein kann. Die Phänomenologie soll das phänomenale Wissen darstellen. »— — — sie kann von diesem Standpunkte aus als der Weg des natürlichen Bewusstseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden, oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen, durchwandert, dass sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis derjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.[3]» Hierbei zeigt sich indessen die Schwierigkeit, dass dieser Fortgang, der eine fortgehende Prüfung der Wahrheit des natürlichen Bewusstseins ist, eines Massstabes bedarf; zunächst, scheint es, sollte es der eigene Begriff des Wissens sein, der sich jedoch noch nicht als das Wahre gerechtfertigt hat. Wenn wir die Wahrheit des phänomenalen Wissens untersuchen, scheint der Massstab von uns willkürlich angenommen zu sein, und das, was mit demselben gemessen, und was durch diese Vergleichung beurteilt wird, brauchte nicht notwendig ihn anzuerkennen. Die Natur des Gegenstandes, der untersucht wird, soll uns indessen von der Notwendigkeit einer solchen

---

[1] Phänom., S. 24, 25.

[2] S. 27—39.

[3] S. 53.

Voraussetzung befreien. Das Bewusstsein, das betrachtet wird, giebt sich selbst das Mass, womit es gemessen werden soll, und die Untersuchung ist daher ein Vergleich desselben mit sich selbst. In dem, was das Bewusstsein selbst für »An sich» oder das Wahre erklärt, haben wir den Massstab, den es selbst aufstellt, um damit sein Wissen zu prüfen. »Nennen wir das Wissen den Begriff, das Wesen oder das Wahre aber das Seiende oder den Gegenstand, so besteht die Prüfung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstande entspricht. Nennen wir aber das Wesen oder das Ansich des Gegenstandes den Begriff und verstehen dagegen unter dem Gegenstande ihn als Gegenstand, nämlich wie er für ein Anderes ist, so besteht die Prüfung darin, dass wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriffe entspricht. Man sieht wohl, dass beides dasselbe ist; das Wesentliche aber ist, dies für die ganze Untersuchung festzuhalten, dass diese beiden Momente, Begriff und Gegenstand, Füreinanderes- und Ansichselbstsein, in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen, und hiermit wir nicht nötig haben Massstäbe mitzubringen und unsere Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren; dadurch dass wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie an und für sich selbst ist, zu betrachten.» Aber nicht nur der Massstab, sondern auch die eigentliche Prüfung wird von dem betrachteten Bewusstsein selbst gegeben. »Denn das Bewusstsein ist einerseits Bewusstsein des Gegenstandes, andererseits Bewusstsein seiner selbst: Bewusstsein dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewusstsein seines Wissens davon. Indem beide für dasselbe sind, ist es selbst ihre Vergleichung; es wird für dasselbe, ob sein Wissen von dem Gegenstande diesem entspricht oder nicht. Der Gegenstand scheint zwar für dasselbe nur so zu sein, wie es ihn weiss; es scheint gleichsam nicht dahinter kommen zu können, wie er, nicht für dasselbe, sondern wie er an sich ist, und also auch sein Wissen nicht an ihm prüfen zu können. Allein gerade darin, dass es überhaupt von einem Gegenstande weiss, ist schon der Unterschied vorhanden, dass ihm etwas das Ansich, ein anderes Moment aber das Wissen oder das Sein des Gegenstandes für das Bewusstsein ist. Auf dieser Unterscheidung, welche vorhanden ist, beruht die Prüfung. Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewusstsein sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäss zu machen; aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst, denn das vorhandene Wis-

sen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande; mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an. Es wird hiermit dem Bewusstsein, dass dasjenige, was ihm vorher das Ansich war, nicht an sich ist, oder dass es nur für es an sich war. Indem es also an seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand selbst nicht aus; oder der Massstab der Prüfung ändert sich, wenn derjenige, dessen Massstab er sein sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Massstabes.» Indem das Ansichseiende auch für das Bewusstsein ansichseiend ist, ändert sich dessen Charakter. Indem das Bewusstsein sein Wissen mit dem Gegenstande vergleicht, ist auch dieser für das Bewusstsein und geht in dem Vergleich dazu über, »Für-es-sein» zu sein. Das erste Ansichsein ist nun gleichzeitig damit, dass das Wissen von demselben durch die Prüfung verändert wurde, selbst in Sein für das Bewusstsein übergegangen, das nun als der Gegenstand oder das Wahre hervortritt. Diese Entwicklung soll die Erfahrung des Bewusstseins von sich sein. Nun ist es indessen in der Erfahrung so, dass wir die Unwahrheit unseres ersten Begriffs durch einen anderen Gegenstand entdecken, den wir nur zufälligerweise und auf äusserem Wege finden. Wie die Sache hier dargestellt worden ist, erweist sich indessen der neue Gegenstand als durch eine Umwendung des Bewusstseins selbst geworden. »Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewusstseins zum wissenschaftlichen Gange erhebt, und welche nicht für das Bewusstsein ist, das wir betrachten.» Auf dieselbe Weise erklärt sich, wie die phänomenologische Entwicklung ein durchgeführter Skeptizismus, zugleich aber doch ein wissenschaftlicher Gang sein kann, bei welchem jeder neue Schritt ein Fortgang zu immer konkreterem Inhalt ist.[1] Das hierbei betrachtete Bewusstsein kommt durch eine neue Erfahrung nur zum Bewusstsein der Falschheit seines vorhergehenden Standpunktes, ohne einzusehen, dass der neue dadurch entstanden ist, dass der vorhergehende sich selbst aufgehoben hat. Für das betrachtete Bewusstsein wird daher der Fortgang ein Fortgang zu immer abstrakterem Inhalt, eine fortschreitende Reinigung, die nur in einem Aufheben des ursprünglichen Inhalts besteht. Das betrachtende

[1] S. 54.

Bewusstsein dagegen erkennt den späteren Standpunkt als dadurch entstanden, dass der vorhergehende sich selbst negiert hat. Für es enthält daher der neue Standpunkt stets den vorhergehenden, das Resultat ist nicht ein leeres Nichts, sondern Negation des Vorhergehenden, das damit in jenem enthalten ist. Der Fortgang ist daher ein Fortgang zu immer konkreterem Inhalt. »Dieser Umstand ist es, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewusstseins in ihrer Notwendigkeit leitet. Nur diese Notwendigkeit selbst oder die Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewusstsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht. Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des Ansich- oder Fürunsseins, welches nicht für das Bewusstsein, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt; der Inhalt aber dessen, was uns entsteht, ist für es, und wir nur begreifen das Formelle derselben oder sein reines Entstehen; für es ist dies Entstandene nur als Gegenstand, für uns zugleich als Bewegung und Werden. Durch diese Notwendigkeit» etc. (s. das Zitat von S. 60).

Dies ist offenbar ein Versuch, zu erklären, wie die Phänomenologie gleichzeitig Einleitung zur Wissenschaft, der Weg des Bewusstseins zur Wissenschaft und doch selbst Wissenschaft sein kann Hier unterscheidet nun Hegel zwischen dem einen und dem anderen Charakter derselben. Als Wissenschaft ist sie nicht der Weg des Bewusstseins zur Wissenschaft so, dass das sich entwickelnde Bewusstsein in dieser Entwicklung wissenschaftliches Denken wäre. Damit ist gegeben, dass die Phänomenologie als propädeutisch nicht Wissenschaft sein soll. Propädeutisch kann sie ja nur für das Bewusstsein sein, das zur Wissenschaft hingeführt werden soll. Die Propädeutik ist das von diesem Bewusstsein in dieser seiner Entwicklung Gedachte. Dieses ist aber nicht Wissenschaft, sondern zufällige Erfahrung, in gleicher Weise wie die Einleitung zur enzyklopädischen Logik. Die Phänomenologie als Wissenschaft dagegen ist nach der hier gegebenen Darstellung nicht der Weg des Bewusstseins zur Wissenschaft, nicht das von dem Bewusstsein in seiner Entwicklung zur Wissenschaft Gedachte, sondern das Denken des diese Entwicklung Betrachtenden. Klar ist indessen, dass Hegel diese beiden Dinge vertauscht, die er hier zugleich unterscheidet. Ihren Charakter als Einleitung sollte ja die Phänomenologie nur als propädeutisch besitzen. Ihre Eigenschaft, bei der Darstellung der Wissenschaft zuerst zu kommen,

sollte nur ein zeitliches Prius sein, so dass das Bewusstsein, das die Wissenschaft erreichen will, zuerst diese Entwicklung durchzumachen hätte. Die Phänomenologie soll ja aber nicht nur in diesem Sinne die Wissenschaft einleiten, sondern sie soll als selbst Wissenschaft den ersten Teil der Wissenschaft ausmachen. »Der Weg, wodurch der Begriff des Wissens erreicht wird, wird durch sie gleichfalls ein notwendiges und vollständiges Werden . . . .» »Eine solche Darstellung» (dieses Weges) »macht ferner den ersten Teil der Wissenschaft darum aus, weil das Dasein als erstes nicht Anderes als das Unmittelbare oder der Anfang, aber noch nicht seine Rückkehr in sich ist. Das Element des unmittelbaren Daseins ist daher die Bestimmtheit, wodurch sich dieser Teil der Wissenschaft von den Anderen unterscheidet.[1]» Nun ist es klar, dass die Phänomenologie als Wissenschaft nicht der erste Teil im System sein kann. Der Anfang der Wissenschaft soll das wissenschaftlich Unmittelbare, rein Undifferenzierte sein. Der Anfang der Phänomenologie dagegen, das, was in der Phänomenologie zuerst zur Betrachtung aufgenommen wird, ist das zeitlich zuerst gegebene Bewusstsein, das Bewusstsein auf dem Standpunkt, mit der Auffassung von sich, die es hat, bevor es begonnen hat wissenschaftlich zu denken. Dieses ist nicht das wissenschaftlich Erste, denn das Bewusstsein, insofern es sich als einem Objekt entgegengesetzt auffasst, ist nicht das rein Undifferenzierte. Das psychologisch Erste ist demnach wissenschaftlich gesehen vermittelt, gleichwie das wissenschaftlich Unmittelbare durch Erziehung und Studien psychologisch vermittelt ist. Indem die Phänomenologie als der erste Teil der Wissenschaft aufgefasst wird, ist somit das wissenschaftlich Erste mit dem psychologisch Ersten verwechselt worden. Diese Verwechslung ist denn ja auch, wie aus dem Obigen hervorgeht, noch in der Einleitung zu der grösseren Logik vorhanden. Hier könnte man, wie bereits erwähnt. allerdings sagen, dass Hegel, wenn er den sowohl vermittelten als unmittelbaren Charakter des Anfanges der Wissenschaft behauptet, meint, dass diese psychologisch vermittelt, wissenschaftlich unmittelbar ist, da aber diese Behauptung keinen Sinn hat, wenn man nicht in beiden Fällen an dieselbe Art von Vermittlung und Unmittelbarkeit denkt, so muss auch hier dieselbe Verwechslung vorliegen, wobei sich Hegel freilich gleichzeitig des Unterschiedes bewusst ist. Ebenso muss dann

[1] S. 24.

auch eine solche Verwechslung vorliegen, insofern die Phänomenologie als ein Beweis für die Wahrheit des wissenschaftlichen Standpunktes aufgefasst wird. Das hier Gesagte wird nicht aufgehoben, wenn es sich zeigen würde, dass Unmittelbarkeit und Vermittlung sich nur auf ein zeitlich verlaufendes Denken beziehen könnte, das Frühere und Spätere in diesem bedeutete. Der Zusammenhang im Gedankenverlauf ist doch nicht als solcher ein assoziativer, wenn auch zeitlicher, und übrigens unterscheidet doch Hegel immer zwischen einem zeitlichen und einem wissenschaftlichen Zusammenhang.

Wenn Haym also auch Recht mit seiner Bemerkung hat, dass die Phänomenologie als Beweis für die Wahrheit des wissenschaftlichen Standpunktes mit der Wissenschaft selbst zusammenfallen muss, so muss es doch unsicher sein, ob dieser Einwand nicht nur einen zufälligen Widerspruch bei Hegel trifft. Es könnte ja möglich sein, dass Hegels Grundmeinung die oben angegebene wäre. Nur als propädeutisch wäre die Phänomenologie Einleitung zur Wissenschaft. Sie würde dann das unwissenschaftliche Bewusstsein zur Wissenschaft hinführen, und das, was dabei von diesem zur Wissenschaft sich entwickelnden Bewusstsein gedacht wird, ist nicht Wissenschaft. Als Wissenschaft dagegen wäre die Phänomenologie eine Betrachtung dieser Entwicklung zur Wissenschaft. Das Subjekt dieser Erkenntnis wäre dann nicht ein zur Wissenschaft sich entwickelndes Bewusstsein, sondern stände bereits auf dem wissenschaftlichen Standpunkt, und sein Denken in der Phänomenologie wäre vermittelt durch frühere Stadien des wissenschaftlichen Prozesses. Um zu entscheiden, ob dies sich denken lässt, muss man den Charakter der propädeutischen Entwicklung untersuchen, so wie er oben dargestellt ist, und ihn mit dem wissenschaftlichen vergleichen, um zu sehen, ob sie wirklich nicht zusammenfliessen, und, wenn das nicht der Fall ist, ob sie auf die angegebene Weise in der phänomenologischen Entwicklung vereinigt sein können. Eine solche Untersuchung ist es, die bei Haym fehlt, und die doch notwendig erscheint, um sicher sein zu können, dass die Kritik nicht nur zufällige Widersprüche trifft. Ebenso fehlt auch eine Erklärung dieser Doppelheit des Gedankenganges, ohne welche Erklärung kein wirkliches Verständnis zustandekommen kann. Eine solche wird indessen erst später gegeben werden. Hier soll nur durch eine Untersuchung des Charakters der propädeutischen Entwicklung der Versuch gemacht

werden, klarzustellen, ob diese wirklich von der wissenschaftlichen getrennt gedacht werden kann, oder ob sie nicht in Wirklichkeit so gedacht ist, dass sie mit der wissenschaftlichen verschmilzt, so dass Hegels Vermengung derselben nicht nur ein zufälliger Widerspruch sei.

Zunächst kann bemerkt werden, dass auch bei der oben dargestellten Charakterisierung der phänomenologischen Entwicklung Hegel derselben eben in ihrem wissenschaftlichen Charakter Voraussetzungslosigkeit zu vindizieren versucht. Dies soll dadurch möglich werden, dass das Bewusstsein selbst das Ansichseiende von dem Fürdasselbeseienden unterscheidet. »— — —: das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm unterschieden und gesetzt als seiend auch ausser dieser Beziehung; — — — —»[1]. Hiermit ist in dem Bewusstsein selbst ein Massstab für die Prüfung gegeben. Dies gilt auch für den wissenschaftlichen Fortgang. Die Schwierigkeit bezüglich der Voraussetzungslosigkeit der Entwicklung, die durch den oben angegebenen Charakter des Bewusstseins beseitigt werden soll, soll nämlich für »diese Darstellung als ein Verhalten der Wissenschaft zu dem erscheinenden Wissen»[2] gelten und wird als eine Frage bezeichnet, die die Methode der Ausführung betrifft. Diese Auffassung von dem Bewusstsein soll aber keiner weiteren Begründung bedürfen, denn das phänomenale Wissen soll in diesem seinem Charakter unmittelbar gegeben sein. »Was eigentlich an diesen Bestimmungen sei, geht uns weiter hier nichts an; denn indem das erscheinende Wissen unser Gegenstand ist, so werden auch zunächst seine Bestimmungen aufgenommen, wie sie sich unmittelbar darbieten; und so, wie sie gefasst worden sind, ist es wohl, dass sie sich darbieten.[3]» Hier ist offenbar die psychologische Unmittelbarkeit mit der wissenschaftlichen und damit die Propädeutik mit dem ersten Teil der Wissenschaft verwechselt.

Indessen wird die propädeutische Entwicklung selbst so charakterisiert, dass sie mit der wissenschaftlichen, subjekt-objektiven, zusammenfallen muss. Zuerst geht hervor, dass die phänomenologische Entwicklung eine Entwicklung sowohl der Selbsterkenntnis als der Erkenntnis des Gegenstandes ist, und dass dies eine und dieselbe Entwicklung sein muss. Die propädeutische Entwicklung ist ein Fort-

---

[1] S. 56.
[2] S. 56.
[3] S. 57.

gang in der Selbsterkenntnis des Bewusstseins.[1] Davon, sich als einem Objekt entgegengesetzt aufgefasst zu haben, geht es durch verschiedene Stadien dazu fort, sich in seiner Wahrheit als eins mit diesem aufzufassen. Das Bewusstsein war ja ein Bewusstsein sowohl von dem demselben entgegengesetzten Gegenstande als auch von sich selbst als den Gegenstand wissend. Da es hierbei dem Gegenstand entgegengesetzt ist, ist es nicht damit übereinstimmend, somit ein falsches Bewusstsein. Dieses Bewusstsein ist in doppelter Weise falsch. Teils steht sein Wissen von dem Gegenstande nicht in Übereinstimmung mit diesem, teils ist sein Wissen von sich selbst ein falsches Wissen, es stimmt nicht mit sich selbst überein, und der Fortgang wird ein Fortgang sowohl in der Selbsterkenntnis als in dem Wissen von dem Gegenstande. Gleichzeitig damit, dass dies verschiedene Dinge sein sollen, ist es auch ein und dasselbe. Als dem Gegenstand entgegengesetzt stimmt das Bewusstsein mit diesem nicht überein. Als in seinem falschen Wissen von dem Gegenstande sich als von dem Gegenstande wissend auffassend, fasst es sich selbst auf eine falsche Weise auf. Sich als dem Gegenstand entgegengesetzt auffassend, fasst es sich nämlich doch als damit übereinstimmend auf. In seinem falschen Wissen von dem Gegenstande sich wahr zu wissen, ist für das Bewusstsein unmöglich, da es, um in dem falschen Wissen wahr sich wissen zu können, sich falsch wissend wissen muss, zu diesem Zwecke aber den Gegenstand wahr wissen muss. Es sollte also in dem falschen Wissen von dem Gegenstande diesen wahr wissen, was widersinnig ist. Das Bewusstsein hat also nur als eins mit dem Gegenstande eine wahre Auffassung sowohl von sich als von dem Gegenstande. Die wahre Auffassung von sich selbst ist also die Auffassung von sich als eins mit dem Gegenstande. Damit ist gesagt, dass das Bewusstsein eins mit seinem Gegenstande ist, weshalb die falsche Auffassung von dem Gegenstande ganz dasselbe ist wie die falsche Auffassung des Bewusstseins von sich selbst, und dass der Fortgang ein Fortgang in der Selbsterkenntnis des Bewusstseins und in der Erkenntnis des Gegenstandes ist, ist völlig dieselbe Sache.

Dies kann auch einfacher auf folgende Weise gezeigt werden. Die Phänomenologie stellt den Weg des natürlichen Bewusstseins zum wahren Wissen dar.[2] Dieses ist aber Identität von Subjekt und Objekt. »In dem Wissen hat also der Geist die Bewegung

---

[1] S. 24—25, 53, 57 f.

[2] S. 53.

seines Gestaltens beschlossen, insofern dasselbe mit dem unüberwundenen Unterschiede des Bewusstseins behaftet ist». »Wenn in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment der Unterschied des Wissens und der Wahrheit und die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt, so enthält dagegen die Wissenschaft diesen Unterschied und dessen Aufheben nicht, sondern, indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbsts in unmittelbarer Einheit.[1]» Ist aber in dem wahren Wissen Subjekt und Objekt eins, so bedeutet das, dass das Objekt notwendigerweise mit dem Subjekte eins ist. In der wahren Auffassung ist ja nämlich das Objekt selbst Subjekt-Objekt. Nur wenn es als eins mit dem Subjekt aufgefasst wird, wird also das Objekt wahr aufgefasst, d. h. es ist notwendigerweise eins mit dem Subjekt. Der Fortgang in der Selbsterkenntnis ist also eins mit dem Fortgang in der Erkenntnis des Gegenstandes.

Man könnte einwenden, dass wir das Denken, das die Subjekt-Objektivität denkt, mit diesem selbst verwechselt hätten. Dass das wahre Denken als Subjekt-Objekt bezeichnet wird, ist ja eine Bestimmung, die demselben in einem Denken über dieses Denken beigelegt wird, nicht in dem subjekt-objektiven Denken selbst. In diesem würde demnach allerdings das Objekt eins mit dem Subjekt sein, deshalb aber dieses nicht reflektiert sein. Von dem Objekt als eins mit dem Subjekt bewusst könnte man nur werden durch Reflexion über das wahre Denken. Es ist ja aber klar, dass das wahre Denken als auf diese Weise reines Selbstbewusstsein eins ist mit der Reflexion über das wahre Denken. In der wahren Auffassung von dem Gegenstande wird dieser also notwendigerweise als eins mit dem Subjekt aufgefasst, und der Fortgang in der Phänomenologie ist sowohl ein Fortgang in der Selbsterkenntnis als in der Erkenntnis des Gegenstandes, und beides ist dieselbe Sache.

Dasselbe geht auch daraus hervor, dass das Bewusstsein, das in der Phänomenologie betrachtet wird, Selbstbewusstsein ist, wenn es auch gleichzeitig Bewusstsein des dem Bewusstsein entgegengesetzten Gegenstandes ist. Findet sich überhaupt Selbstbewusstsein in der Bedeutung von Subjekt-Objekt, so ist nämlich jedes Bewusstsein ein solches. Hierüber später mehr. Solchenfalls ist aber

---

[1] S. 519. Siehe auch S. 17.

der Fortgang ebensowohl ein Fortgang in der Selbstauffassung wie in der Auffassung des Gegenstandes, und dies ist dieselbe Sache.

Dieser Fortgang erhält nun einen zweiten doppelten Charakter. Als ein Fortgang in der Selbsterkenntnis ist er ein Übergang von der falschen Auffassung des Bewusstseins von sich selbst zu einer wahren. Davon, dass es unrichtig sich als dem Objekt entgegengesetzt auffasst, geht das Bewusstsein dazu über, sich als eins mit diesem aufzufassen. Erst das Resultat der Phänomenologie, die Einheit von Subjekt und Objekt, war ja wahres Wissen. Hierin liegt, wie aus dem Obigen hervorgeht, dass das Subjekt notwendigerweise eins ist mit dem Objekt. Eine Auffassung von dem Bewusstsein als dem Objekt entgegengesetzt ist also eine falsche Auffassung, und diese falsche Selbstauffassung war dieselbe wie die falsche Auffassung des Objektes. In der falschen Auffassung ist das Bewusstsein aber seinem Objekt entgegengesetzt. Der Ausgangspunkt ist also nicht nur das Bewusstsein, das sich falsch als dem Objekt entgegengesetzt auffasst, sondern das Bewusstsein als wirklich dem Objekt entgegengesetzt. Dass das Bewusstsein sich als dem Objekt entgegengesetzt auffasst, ist demnach auch eine wahre Auffassung. Die wahre Auffassung ist aber reines Selbstbewusstsein. Das Bewusstsein das sich als dem Objekt entgegengesetzt auffasst ist also dasselbe wie das Bewusstsein als dem Objekt entgegengesetzt. Hegel sagt auch bald, dass das Bewusstsein sich als einem Objekt entgegengesetzt *weiss*, bald dass es dem Objekt entgegengesetzt *ist*. »Wenn der Standpunkt des Bewusstseins, von gegenständlichen Dingen im Gegensatz gegen sich selbst, und von sich selbst im Gegensatz gegen sie zu wissen, der Wissenschaft als das Andere — das, worin es sich bei sich selbst weiss, vielmehr als der Verlust des Geistes — gilt, so ist ihm dagegen das Element der Wissenschaft eine jenseitige Ferne, worin es nicht mehr sich selbst besitzt.[1]» Von dem Bewusstsein heisst es aber auch, dass es wirklich den Gegensatz enthält. »Das unmittelbare Dasein des Geistes, das Bewusstsein hat die zwei Momente, des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit. Indem in diesem Elemente sich der Geist entwickelt und seine Momente auslegt, so kommt ihnen dieser Gegensatz zu, und sie treten alle als Gestalten des Bewusstseins auf.[2]» Damit aber enthält die Entwicklung einen doppelten Charakter. Sie ist teils eine Entwicklung

[1] S. 18.

[2] S. 24.

von einer falschen Auffassung des Bewusstseins als seinem Objekt entgegengesetzt zu einer wahren Auffassung des Bewusstseins als eins mit dem Objekt, teils aber auch eine Entwicklung von dem dem Gegenstande entgegengesetzten Bewusstsein zu dem Bewusstsein als eins mit dem Gegenstande, und dies ist gleichzeitig ein und dieselbe Entwicklung. Es ist demnach eine Entwicklung im Denken, die mit der Entwicklung des Gedachten eins ist, dann ist es aber eine wissenschaftliche Entwicklung.[1]

Ferner soll die Entwicklung eine eigene Entwicklung der Sache und damit eine wissenschaftliche dadurch werden, dass es die betrachtete Sache selbst, das Bewusstsein, war, die die Prüfung vornahm.[2] Damit es sich sagen liesse, dass es eine eigene Entwicklung der Sache sei, muss es ja in dem eigenen Begriff der Sache liegen überzugehn. Nun ist das, was betrachtet wird, das, was sich entwickelt, das Bewusstsein selbst. Der Begriff des Bewusstseins ist es also, der übergeht, der geprüft und auf andere Weise bestimmt wird. Dass es in dem eigenen Begriff des Bewusstseins liegen soll, wird indessen von Hegel als dasselbe aufgefasst, wie dass es von dem Bewusstsein selbst so vorgestellt wird. Deshalb, weil etwas von dem Bewusstsein selbst als Mass anerkannt wird, und deshalb, weil das Bewusstsein selbst an diesem Masse sich prüft, müssen dieses Mass und diese Prüfung die richtigen sein, diejenigen, die in dem Begriff des Bewusstseins liegen und demnach bei dem richtigen Denken über das Bewusstsein als das Bewusstsein bestimmend gedacht sind. Soll die Entwicklung eine wissenschaftliche und damit wahre Entwicklung des Begriffes des Bewusstseins sein, so muss das Mass, das angenommen wird, und die Prüfung, die geschieht, ein richtiges Mass und eine richtige Prüfung sein. Hegel nimmt also an, dass das, was für das betrachtete Bewusstsein da ist, dasselbe ist wie das, was für das das Bewusstsein selbst auf eine richtige Weise denkende Bewusstsein

---

[1] Diesen doppelten Charakter der propädeutischen Entwicklung, nach welchem sie zugleich eine Entwicklung im Denken von falschem zu wahrem Denken und in dem Gedachten von einer falschen Wirklichkeit zu einer wahren ist, findet man z. B. auch bei Sahlin. Unwahres Denken ist auch bei ihm dasselbe wie Denken von etwas Unwahrem. Die Entwicklung, lässt sich dann auch sagen, ist Entwicklung von einem wahren Denken einer unwahren Wirklichkeit zu einem wahren Denken einer wahren Wirklichkeit. Siehe hierüber die Abhandlung des Verfassers, »Om det kvantitativa betraktelsesättet i logiken». Uppsala 1911, S. 9 u. 60—64.

[2] Siehe das obige Zitat von S. 58.

da ist. Hiermit ist indessen die Einheit des betrachtenden und des betrachteten Bewusstseins gegeben und damit die Entwicklung als wissenschaftlich und als solche eins mit der propädeutischen angenommen. Wollte man hier zwischen diesen unterscheiden, so wäre die propädeutische Entwicklung ein Ziehen der Konsequenzen aus dem Standpunkt des gewöhnlichen Bewusstseins, und ein Nachweis davon, dass dieses Bewusstsein selbst in seinem falschen Wissen doch konsequent die Wahrheit des wissenschaftlichen Standpunktes anerkennt, und dass demnach die Verneinung dieses sich selbst aufhebt. Solchenfalls wäre die Entwicklung ein Übergang von falschem Wissen zu wahrem, aber nicht gleichzeitig eine eigene Entwicklung der gedachten Sache. Diese geht dann nicht davon, dass sie auf eine gewisse Weise ist, dazu über, auf eine andere Weise zu sein, sondern nur davon, dass sie auf eine gewisse Weise gedacht ist, dazu, auf eine andere Weise gedacht zu sein. Soll nun aber dieses Ziehen der Konsequenzen ein voraussetzungsloses Denken dadurch sein, dass es von dem betrachteten Bewusstsein selbst ausgeführt wird, so ist dieses als eins mit dem betrachtenden Bewusstsein gedacht, und die Entwicklung ist eben in ihrem propädeutischen Charakter wissenschaftlich.

Nur auf Grund dieser Identifizierung kann auch Hegel behaupten, dass das betrachtete Bewusstsein notwendig sich selbst prüfen und, wenn es sich nicht mit dem Mass übereinstimmend findet, zu einem anderen Standpunkt übergehn muss.[1] Nur wenn es dasselbe ist, zu sagen, dass etwas in dem Begriff des Bewusstseins liegt, dass es in einem denselben richtig denkenden Bewusstsein aufgefasst werden kann, und dass es von dem betrachteten Bewusstsein selbst vorgestellt ist, kann behauptet werden, dass das Bewusstsein selbst konsequent seinen Begriff entwickeln muss. Geschieht aber diese Verwechslung, so muss das historisch gegebene Denken eine konsequente Entwicklung des Begriffes des Bewusstseins durch dieses selbst sein.

Der Unterschied zwischen der wissenschaftlichen und der propädeutischen Entwicklung, das, was zur letzteren hinzukommen muss, damit sie eine wissenschaftliche Entwicklung werde, soll ja nach Hegel sein, dass der neue Gegenstand wie auch die neue Form von Bewusstsein sich aus den vorhergehenden entwickeln. Das Bewusstsein prüft sein Wissen an einem bestimmten Gegen-

[1] S. 58.

stande und ändert es nach diesem. Hiermit ist das Wissen durch diesen Gegenstand bestimmt und somit ein Wissen davon geworden. Damit ist indessen dieser Gegenstand selbst für das Bewusstsein da, ist ein »Für-das-Bewusstsein-Sein des Ansich» geworden und muss dann selbst an einem neuen Gegenstande geprüft werden, bis eine Übereinstimmung erreicht ist. Damit ist auch das Bewusstsein ein anderes geworden. Den vorigen Gegenstand als gewusst wissend, ist es nun eine Reflexion über das vorige Bewusstsein. Diese Entwicklung des Bewusstseins und der Sache ist indessen, wie oben gezeigt worden, auch dieselbe Sache. Jedes spätere Stadium entsteht also aus dem vorhergehenden durch Reflexion über dieses. Diese Reflexion folgt aus dem Begriff des Vorhergehenden, denn das, was in dem Begriff des Bewusstseins liegt und demnach in der Reflexion über dasselbe gedacht wird, ist dasselbe wie das, was von dem Bewusstsein selbst vorgestellt wird. In dem Bewusstsein ist also die Reflexion über dasselbe gegeben und kann daraus hergeleitet werden. Dies, dass das spätere Stadium, die Reflexion über das Vorhergehende, aus diesem hervorgeht, soll die Entwicklung wissenschaftlich machen. Dies gilt ja indessen auch für die propädeutische Entwicklung als solche, denn auch sie ist ja ein solcher Fortgang in der Reflexion wie die wissenschaftliche. Daher wird die Sache auch so ausgedrückt, dass der Fortgang, der zwar notwendigerweise wissenschaftlich ist, doch nicht von dem betrachteten Bewusstsein so aufgefasst wird. Nur von uns ist die Entwicklung als wissenschaftlich erkannt. »Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewusstseins zum wissenschaftlichen Gange erhebt, und welche nicht für das Bewusstsein ist, das wir betrachten.»[1] Dies ist ja zweideutig. Entweder kann es so aufgefasst werden, dass die Entwicklung, die wissenschaftlich ist, doch nur von uns so erkannt wird, oder auch dass sie nur mit unserem Denken derselben wissenschaftlich wird. Dies ist indessen für Hegel zugleich dieselbe Sache. In der wissenschaftlichen Entwicklung soll ja nämlich das Denken und das, was gedacht wird, eins sein. Dass der Prozess wissenschaftlich ist, und dass er von dem Wissenschaft treibenden Bewusstsein so gedacht wird, ist dann ein und dasselbe. Aus dem gleichen Grunde kann auch kein Unterschied vorhanden sein zwischen dem, was für das betrachtete Be-

[1] S. 60.

wusstsein, und dem, was für das betrachtende Bewusstsein ist. Auch das letztere muss dann das spätere Stadium des Prozesses, die Reflexion über das vorige, als daraus hervorgegangen, und den Prozess somit als wissenschaftlich auffassen. Im übrigen soll ja das betrachtete Bewusstsein selbst sich seiner und der Sache bewusst sein. Das Bewusstsein ist also selbst die Reflexion über sich und über die Sache. In der Reflexion über diese Reflexion, dem späteren Stadium, muss dann das Bewusstsein sich seiner als sich reflektierend bewusst sein. Hiermit ist ja aber das betrachtete Bewusstsein selbst in dem späteren Stadium sich des Zusammenhanges zwischen dem Bewusstsein und der Reflexion über das Bewusstsein bewusst. Solchenfalls ist aber die Entwicklung auch für das betrachtete Bewusstsein wissenschaftlich. — Die propädeutische Entwicklung ist also auch in ihrem propädeutischen Charakter wissenschaftlich, und das Erkenntnisproblem ist also ein wissenschaftliches Problem.

b. Die phänomenologische Lösung des Problems.

Es erhebt sich nun die Frage, ob Hegel in der Phänomenologie das Erkenntnisproblem gelöst hat, so dass es in späteren Teilen der Philosophie nicht mehr hervortritt. Wir sehen dabei davon ab, dass die Entwicklung auch in ihrem propädeutischen Charakter sich wissenschaftlich gezeigt hat, und fragen, ob das Erkenntnisproblem entweder durch die wissenschaftliche phänomenologische Entwicklung gelöst, oder ob es durch die propädeutische Entwicklung beseitigt worden ist. Wir betrachten also die phänomenologische Entwicklung als wissenschaftlich und da zuerst als ein Glied im System. Ist sie das erste Glied im System oder überhaupt ein Glied, das nicht das letzte ist, so muss die phänomenologische Entwicklung durch einen in ihrem Resultat liegenden Widerspruch weitergeführt werden. Wäre nun in dem Resultat der Phänomenologie eine widerspruchslose Einheit von Subjekt und Objekt erreicht, so fragt sich, wie die Entwicklung in der logischen oder möglicherweise in der psychologischen Entwicklung weitergeführt, fortgesetzt werden kann. Zu Grunde muss dem ein Widerspruch liegen. Nun soll der, der durch den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt entsteht, und der die treibende Kraft in der phänomenologischen Entwicklung ist, in dem Resultat dieser gelöst sein, und demnach soll in diesem ein anderer Widerspruch

hervortreten, der zu späteren Momenten hinüberleitet. Die Entwicklung in der Phänomenologie kann aber nicht ohne Zusammenhang mit der logischen oder psychologischen Entwicklung sein. Es kann nicht so sein, dass das Resultat der Phänomenologie, nur wenn es von einem anderen Gesichtspunkt als dem phänomenologischen betrachtet, mit anderen Bestimmungen als in der Phänomenologie gedacht wird, sich als sich widersprechend erweist. Als Glied im System muss die Phänomenologie selbst in spätere Teile hinüberleiten. Das Resultat der Phänomenologie muss eben so, wie es in der Phänomenologie gedacht wird, sich als sich widersprechend erweisen. Nun wird es aber von der Phänomenologie als unmittelbare Einheit von Subjekt und Objekt gedacht. Der ungelöste Gegensatz muss also der zwischen Subjekt und Objekt sein.

Man könnte sagen, dass der Widerspruch hier nicht der zwischen Subjekt und Objekt, sondern zwischen Einheit und Differenz sei. Der Widerspruch würde also der sein, dass man die Differenten in differenzloser Einheit denkt. In dem Resultat der Phänomenologie soll ja kein Unterschied zwischen Subjekt und Objekt vorhanden sein. Dies liegt auch darin, dass die Einheit unmittelbar sein soll.[1] Unmittelbare Einheit ist nämlich für Hegel differenzlose Einheit, denn Differenz schliesst Vermittlung, Übergang von einem zu einem Anderen in sich. Eben weil die Schellingsche Identitätsphilosophie das Absolute als unmittelbares Wissen auffasste und nicht zur Vermittlung fortgehn wollte, fasste sie es als das absolut Leere auf.[2] Ist aber das Resultat der Phänomenologie sowohl Einheit von als Differenz zwischen Subjekt und Objekt, so ist damit gesagt, dass der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt sowohl gelöst als nicht gelöst ist. Als nicht gelöst muss der Widerspruch aufs neue hervortreten und in späteren Stadien des Prozesses gelöst werden.

Es könnte auch darauf hingewiesen werden, dass nach Hegel das Subjekt in Einheit mit dem Objekt nicht länger Subjekt und das Objekt in Einheit mit dem Subjekt nicht länger Objekt sein kann, weshalb der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt nach der Phänomenologie nicht dieselbe Bedeutung haben kann

---

[1] S. 519.

[2] Siehe die Polemik gegen SCHELLING S. 6 ff. Vgl. auch S. 25 und die Behandlung des philosophischen Satzes S. 42.

wie innerhalb derselben. »Gerade um der Bedeutung willen, das Moment des vollkommenen Andersseins zu bezeichnen, müssen ihre Ausdrücke da, wo ihr Anderssein aufgehoben ist, nicht mehr gebraucht werden. So wie der Ausdruck der Einheit des Subjekts und Objekts, des Endlichen und Unendlichen, des Seins und Denkens u. s. f. das Ungeschickte hat, dass Objekt und Subjekt u. s. f. das bedeuten, was sie ausser ihrer Einheit sind, in der Einheit also nicht als das gemeint sind, was ihr Ausdruck sagt: ebenso ist das Falsche nicht mehr als Falsches ein Moment der Wahrheit.»[1] Der Gegensatz in dem Resultat der Phänomenologie zwischen dessen Momenten, die dort in unmittelbarer Einheit vorhanden sind, soll also nicht weiter ein Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt sein, denn als Momente des Wissens sind diese nicht mehr Subjekt und Objekt. Indessen muss ja, wenn in dem reinen Wissen der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben sein soll, jenes Einheit eben von diesen sein. Sonst ist der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt nur beiseitegesetzt, und man ist lediglich zu einem Begriff übergegangen, der keine Beziehung zum Subjekt und Objekt hat. Die Einheit von Subjekt und Objekt würde nicht zu Momenten Subjekt und Objekt haben, eben weil diese als Momente der Einheit in Einheit mit ihrem Gegensatz und dann nicht länger Subjekt und Objekt sind. Es ist aber doch das Subjekt, das in Einheit mit dem Objekt nicht mehr Subjekt ist, und das Objekt, das in Einheit mit dem Subjekt nicht mehr Objekt ist. Damit ist gesagt, dass die Momente des Wissens Subjekt und Objekt sowohl sind als nicht sind. Insoweit sie Subjekt und Objekt sind, sind sie indessen entgegengesetzt, und das Erkenntnisproblem ist ungelöst.

Die Begriffe Differenz und Differenzlosigkeit und ihr Verhältnis zu dem erkenntnistheoretischen Problem werden später behandelt werden. Hier ist letzteres nur soweit berührt worden, als nötig war, um nachzuweisen, dass das Erkenntnisproblem in der Phänomenologie, als ein früheres Stadium der Wissenschaft betrachtet, nicht gelöst ist. Dass dies auch nicht von der Phänomenologie, als letztes Glied im System oder als das ganze System betrachtet, gesagt werden kann, geht ebenfalls aus dem Vorhergehenden hervor. In dem Resultat war ja der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt noch immer vorhanden. — In der phänomenologischen

[1] S. 27.

Methode liegt es auch, dass in einer durch dieselbe bestimmten Entwicklung das Erkenntnisproblem nicht gelöst werden kann. Sie würde ein Fortgang der Reflexion sein. Hält man sich zunächst daran, dass das Bewusstsein selbst Bewusstsein von sich sein soll, so ist ein solcher Fortgang unmöglich. Ist es Bewusstein von sich, so muss es als sich seiner bewusst sich als Bewusstsein von sich bewusst sein. Ist das Bewusstsein Bewusstsein von sich, so ist es dasselbe wie Bewusstsein von sich, denn die Differenz zwischen auffassend und aufgefasst ist damit in dem Bewusstsein aufgehoben, wenn sie auch bestehn bleiben soll. Dass das Bewusstsein Bewusstsein von sich ist, ist dann auch ganz dasselbe, wie dass es Bewusstsein von sich als Bewusstsein von sich ist u. s. w. in infinitum. Damit kommt man also mit jeder neuen Reflexion nicht über den Ausgangspunkt hinaus. Ist nun diese in sich widersprechend, und ist in ihr das erkenntnistheoretische Problem gegeben, so kann durch einen solchen Fortgang nie eine Lösung desselben gegeben werden. — Sieht man andererseits davon ab, dass das Bewusstsein selbst Reflexion über sich sein soll, und wird auch damit jede neue Reflexion wirklich eine neue und nicht mit dem ursprünglichen zusammenfallend, so kann doch niemals durch eine solche fortschreitende Reflexion der in dem Ausgangspunkt gegebene Widerspruch gelöst werden. Entweder geht nämlich dieses Reflektieren und Reflektieren des Reflektierens in infinitum fort, d. h. stets ist die spätere Reflexion eine andere als die vorhergehende. Dann bleibt in dieser Reflexion der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt bestehn. Oder auch erreicht man schliesslich ein Stadium der Reflexion, das so beschaffen ist, dass man durch fortgesetzte Reflexion über diese doch nicht über dasselbe hinauskommt, eine Reflexion also, die Reflexion über sich und eins mit der Reflexion über sich ist. Diese Reflexion über sich ist ja aber Reflexion über die vorhergehende Reflexion in dem Prozesse. Also ist die vorhergehende Reflexion Reflexion über sich. Derselben Überlegung gemäss ist jede frühere Reflexion in dem Prozesse selbst Reflexion über sich und schliesslich auch das ursprüngliche Bewusstsein. Man kann auch sagen, dass, wenn es überhaupt eine Reflexion über sich, ein reines Selbstbewusstsein, giebt, jedes Bewusstsein ein Selbstbewusstsein ist. In dem reinen Selbstbewusstsein fällt das Auffassende mit dem Aufgefassten zusammen. In demselben geht dann auch das Auffassende als solches mit dem Aufgefassten als solchem zusammen, weshalb auch jedes Auffassende eins mit

dem Aufgefassten sein muss. Also muss auch das ursprüngliche Bewusstsein, der Ausgangspunkt des Prozesses, Bewusstsein von sich sein. Dann ist aber der Prozess, wie gezeigt worden, kein Prozess, man kommt mit jeder neuen Reflexion nicht über den Ausgangspunkt hinaus, und das in diesem gegebene Problem bleibt ungelöst bestehn.

Dass dasselbe von dem Prozess als propädeutisch betrachtet gilt, geht gleichfalls aus dem Obigen hervor. Der Endpunkt wird doch immer das reine Wissen als unmittelbare Einheit von Subjekt und Objekt sein, und in diesem Begriff bleibt das Problem bestehn. Ebenso ist ja auch die propädeutische Entwicklung eine fortgesetzte Reflexion, Reflexion über die Reflexion u. s. w., und durch eine solche Entwicklung kann das Problem nicht beseitigt werden. Die propädeutische Entwicklung würde ein Fortgang in der Selbsterkenntnis sein. Davon, dass es sich falscherweise als einem Objekt entgegengesetzt auffasst, würde das Bewusstsein dazu hingeführt werden, sich in seiner Wahrheit als eins mit dem Gegenstande aufzufassen. Das, was in dieser Entwicklung sich auffasst, in dem Ausgangspunkte falsch und in dem Endpunkte wahr, ist demnach ein und dasselbe, gleichzeitig damit dass es nicht ein und dasselbe sein soll. Da das Bewusstsein sich davon, dass es sich als dem Objekt entgegengesetzt auffasst, dazu entwickeln soll, dass es sich als eins mit diesem auffasst, so ist ja das, was hierbei im Anfang und in dem Resultat auffasst, und das »sich», das aufgefasst wird, ein und dasselbe. Wäre es nicht in dem Ausgangspunkt dasselbe wie in dem Endpunkt, so könnte nicht gesagt werden, dass es in dem Ausgangspunkt sich falsch auffasst, weil es sich als dem Gegenstand entgegengesetzt auffasst. Wäre es nicht auch in dem Ausgangspunkt eins mit dem Gegenstand, sondern wirklich diesem entgegengesetzt, so wäre seine Auffassung von sich als demselben entgegengesetzt richtig, und die Entwicklung wäre nicht propädeutisch, ein Reinigen von falschen Vorurteilen. Ist nun bereits der Ausgangspunkt Subjekt-Objektivität, und ist in demselben das Erkenntnisproblem gegeben, so kann es nicht durch diesen Begriff in dem Resultat gelöst sein, sondern besteht darin ungelöst fort.

2. Das Erkenntnisproblem in den Einleitungen zur Enzyklopädie und zur grösseren Logik.

In der Einleitung zur enzyklopädischen Logik ist eine andere Behandlung, die rein propädeutisch sein soll, von dem erkenntnistheoretischen Problem gegeben. Es fragt sich nun, ob diese Darstellung wirklich nur propädeutisch ist, und ob durch dieselbe das Erkenntnisproblem vor dem Eintritt in die Wissenschaft beseitigt ist. Die Logik ist die Wissenschaft von der reinen Idee, d. h. der Idee in dem abstrakten Element des Denkens. Die Bedeutung dieses Begriffs kann sich erst innerhalb der Logik zeigen.[1] Nun herrscht indessen die Vorstellung, dass, bevor man in der Wissenschaft einen Versuch macht, Erkenntnis von den Dingen zu erlangen, man das Erkenntnisvermögen daraufhin untersuchen muss, ob es imstande hierzu ist.[2] Die Frage, um die es sich hier handelt, ist die, ob die Denkbestimmungen mit einem festen Gegensatz behaftet sind, d. h. ob sie nur von endlicher Natur und demnach nicht der Wahrheit angepasst sind, die an sich absolut ist, und die zu denken es dann unmöglich ist. Die Endlichkeit der Denkbestimmungen ist auf zweierlei Weise aufzufassen, teils so, dass sie nur subjektiv sind und in dem Objektiven ihren bleibenden Gegensatz haben, also nichts anderes auffassen können als nur Subjektives, Endliches, teils so, dass sie als einen nur endlichen Inhalt besitzend auch einander gegenüber endlich sind. Daher müssen hier die verschiedenen Verhältnisse untersucht werden, in die man das Denken zur Objektivität gesetzt hat.[3] Diese einleitende Untersuchung kann nur historisch und räsonnierend sein, und ihr Zweck ist hauptsächlich der, nachzuweisen, dass die Giltigkeit der gegebenen Vorstellungen von der Natur der Erkenntnis erst innerhalb der Logik geprüft und die Frage danach erst dort entschieden werden kann.[4]

Der erste Standpunkt ist der der alten Metaphysik. Diese betrachtete die Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge und stand hierdurch höher als das spätere kritische Philosophieren. Diese Bestimmungen aber wurden als in ihrer Ab-

---

[1] Enzykl., S. 27.
[2] S. 15.
[3] S. 35.
[4] S. 36.

straktion wahr und als Prädikate des Wahren betrachtet. Sie wurden zwar mit einander verbunden, aber nur auf eine äusserliche Weise; indem gezeigt wurde, dass sie Prädikate eines und desselben Subjekts seien, nicht aber so, dass sie als durch ihren eigenen Inhalt zusammengehörig nachgewiesen wurden. Die Gegenstände wurden aus der Vorstellung aufgenommen, die den Massstab für die Bestimmung durch das Denken bildete. Dogmatisch wurde diese Metaphysik dadurch, dass die Denkbestimmungen als abstrakt, endlich, einander ausschlossen, weshalb von zwei entgegengesetzten Behauptungen die eine wahr, die andere falsch sein müsste.

Man könnte möglicherweise meinen, dass diese Kritik der alten Metaphysik nicht auf ihre Auffassung von der Stellung des Denkens zur Objektivität abzielte und daher nicht hierher gehörte. Das ist aber doch der Fall. Hegel meint, dass, wenn die Denkbestimmungen als abstrakt und nicht durch sich selbst, sondern nur durch etwas für sie Äusseres, in der Vorstellung Gegebenes verbunden aufgefasst werden, diese Einheit und damit der Gegenstand nicht gedacht ist. Das Denken erhält also doch das Objekt als etwas Gegenüberstehendes. Oder, da die Denkbestimmungen als abstrakt und damit endlich aufgefasst werden, so kann das Denken nicht Subjekt-Objektivität sein. Diese kann nämlich nicht endlich sein, da sie solchenfalls in der Auffassung von sich etwas auffassen müsste, das nicht in ihr gegeben wäre. Ebenso wird das Denken als dogmatisch in der Auffassung des Falschen dem Gegenstand entgegengesetzt. Die entgegengesetzten Behauptungen müssen daher beide in dem Denken enthalten sein. Es könnte auch scheinen, als wenn der Ausdruck dogmatisch hier in einer von der gewöhnlichen abweichenden Bedeutung genommen würde.[1] Als dogmatisch wird ja im allgemeinen dasjenige Denken bezeichnet, das von gewissen unbewiesenen Voraussetzungen ausgeht, welche zu beweisen auch abgelehnt wird. Das von Hegel als dogmatisch bestimmte Denken hat indessen für ihn auch diesen Charakter. Dass das Denken etwas von sich ausschliesst, was nicht gleichzeitig mit demselben verbunden wird, ist ja nämlich dasselbe, wie dass es etwas nicht für es Gegebenes und demnach Unbewiesenes voraussetzt.

Da nun das Denken nach der alten Metaphysik die Wahrheit erfassen soll, in Wirklichkeit aber das Mass für seine Bestimmung

---

[1] Dieselbe Bedeutung wie bei Hegel hat der Ausdruck jedoch auch z. B. bei Sahlin, »Om grundformerna i logiken», II, S. 32 ff.

des Gegenstandes von aussen her holt und demnach tatsächlich eines Masses hierfür entbehrt, so muss sein Verfahren willkürlich sein. Ebenso fasste es als abstrakt nie das Konkrete auf, das, gleich dem Massstabe, nur in der Vorstellung gegeben war. Wird das Konkrete und für die Erkenntnis Bestimmende als in der Vorstellung, in der Erfahrung, liegend angenommen, so darf die Wahrheit nicht in dem Denken gesucht werden, das dann nur abstrakt und willkürlich ist, sondern sie muss eben in der Erfahrung gesucht werden. Damit ist der Empirismus gegeben. Dieser sieht ein, dass das Wahre notwendigerweise das Wirkliche ist, fasst dieses aber von seinem Standpunkte aus konsequent als nur endlich auf und verneint überhaupt das Übersinnliche. Gleichwohl bedient er sich jedoch solcher metaphysischen Kategorien wie Materie und Kraft, Eines, Vieles, Allgemeinheit und auch Unendlichkeit.

Gleich dem Empirismus hält der Kantische Kritizismus dafür, dass die Erfahrung der einzige Erkenntnisgrund ist. Er findet indessen in der Erfahrung selbst gewisse apriorische, zu dem selbsttätigen Denken gehörige Bestimmungen, die er einer Kritik unterzieht. Diese Kritik geht jedoch, wenigstens in der Ästhetik und Analytik, nur darauf aus, sie als subjektiv zu erweisen, wenn auch die Erkenntnis in ihnen trotzdem ihre Objektivität besitzen soll, und sie untersucht überhaupt nicht die Kategorien ihrem Inhalte nach. Da sowohl diese als der sinnliche Inhalt nur subjektiv sind, so ist die Erkenntnis des Dinges an sich eine Unmöglichkeit. Da indessen das Ding an sich auf diese Weise der Gegenstand unter Abstraktion von aller Bestimmtheit ist, so ist es nur die leere Identität, die als solche mit dem abstrakten Ich zusammenfällt. Erkenntnis von diesem zu besitzen und zu sagen, was es ist, ist unmöglich, nur weil es das absolute Leere ist, das keine Bestimmtheit hat. Das Bedürfnis nach einer Erkenntnis desselben führt indessen zu einer unberechtigten Bestimmung desselben durch die Kategorien. Das Denken in seiner höchsten Form, als Denken des Unbedingten, ist also vollkommen unbestimmt, rein abstrakt. — Als praktische Vernunft soll jedoch das Denken objektiv bestimmende Tätigkeit sein. Da das Gesetz des praktischen Denkens indessen gleichfalls die abstrakte Identität, und darum kein Widerspruch in der Bestimmung vorhanden sein soll, so gelangt auch das praktische Denken nicht über den Formalismus und da-

mit die einseitige Subjektivität hinaus. — Der reflektierenden Urteilskraft wird zwar als Prinzip ein intuitiver Verstand zugeschrieben, in welchem das Allgemeine als Zweck selbst das Einzelne enthaltend und demnach der Gegensatz zwischen Form und Inhalt, Subjekt und Objekt, aufgehoben gedacht wird, der Zweck aber doch wieder als eine Ursache erklärt, die nur als Vorstellung, d. h. als etwas Subjektives, existiert und wirksam ist. Gemäss diesem Prinzip müsste der Endzweck als das Gute in der Welt verwirklicht sein, das Gute aber wird als das moralische Gesetz für unsere praktische Vernunft und damit als ein bestimmungsloses Abstraktum aufgefasst, und die Harmonie wird als eine nur subjektive bestimmt, eine solche, die nur sein soll, nicht aber Realität hat.

Ist für den Kritizismus das Denken nur subjektiv und abstrakt allgemein und damit der Wahrheit, dem an sich konkreten Allgemeinen, entgegengesetzt, so fasst dagegen die Intuitionsphilosophie das Denken als zum Gegenstand nur das Besondere, Begrenzte, Endliche habend auf. Es muss nämlich alles in die Bedingungskette einreihen und kommt daher nie zu dem Unbedingten, Unendlichen. Nun wird auf diesem Standpunkt eingesehen, dass das Unbedingte für den Geist gegeben, gewusst sein muss. Es wird daher von einem unmittelbaren Wissen aufgefasst, das Vernunft, Glaube oder Anschauung genannt wird. Nun ist indessen das Logische stets als solches bewiesen. Wird von dem Beweise abgesehen, so hat man die Sache von dem logischen auf das psychologische Gebiet hinübergeführt, und das unmittelbare Wissen ist als ein Bewusstseinsfaktum betrachtet. Auch das psychologisch Unmittelbare ist indessen gleichwohl psychologisch vermittelt. Ferner soll in dem unmittelbaren Wissen etwas als existierend gegeben sein. In dem Bewusstsein soll demnach mit der Vorstellung das Sein unmittelbar verbunden sein. Damit ist jedoch behauptet, dass die Idee nur mittelst des Seins und das Sein nur mittelst der Idee Wahrheit besitzt. Die Einheit gesonderter Bestimmungen kann nicht die rein unmittelbare Einheit sein. Schliesslich ist das nur Unmittelbare als selbst einseitig seinem Inhalt nach endlich. Die Intuitionsphilosophie, die sich von dem endlichen Wissen und der Verstandesidentität der Metaphysik befreit zu haben wähnt, hat doch in diesem rein Unmittelbaren und damit rein Abstrakten wieder die abstrakte Identität zum Prinzip und Wahrheitskriterium gemacht. »Der Gegensatz von einer selb-

ständigen Unmittelbarkeit des Inhalts oder Wissens und einer dagegen ebenso selbständigen Vermittlung, die mit jener unvereinbar sei, ist zunächst deswegen beiseite zu setzen, weil er eine blosse Voraussetzung und beliebige Versicherung ist. Ebenso sind alle andere Voraussetzungen oder Vorurteile bei dem Eintritt in die Wissenschaft aufzugeben, sie mögen aus der Vorstellung oder dem Denken genommen sein; denn es ist die Wissenschaft, in welcher alle dergleichen Bestimmungen erst untersucht und was an ihnen und ihren Gegensätzen sei, erkannt werden soll. Der Skeptizismus, als eine durch alle Formen des Erkennens durchgeführte, negative Wissenschaft, würde sich als eine Einleitung darbieten, worin die Nichtigkeit solcher Voraussetzungen dargetan würde. Aber er würde nicht nur ein unerfreulicher, sondern auch darum ein überflüssiger Weg sein, weil das Dialektische selbst ein wesentliches Moment der affirmativen Wissenschaft ist, wie sogleich bemerkt werden wird. Übrigens hätte er die endlichen Formen auch nur empirisch und unwissenschaftlich zu finden und als gegeben aufzunehmen. Die Forderung eines solchen vollbrachten Skeptizismus ist dieselbe mit der, dass der Wissenschaft das Zweifeln an allem, d. i. die gänzliche Voraussetzungslosigkeit an allem vorangehen soll. Sie ist eigentlich in dem Entschluss, rein denken zu wollen, durch die Freiheit vollbracht, welche von allem abstrahiert und ihre reine Abstraktion, die Einfachheit des Denkens, erfasst.»[1]

Betrachten wir zunächst diese Entwicklung so, wie Hegel sie aufgefasst haben will, als rein propädeutisch, so hat sie indessen auch, wie sie als solche dargestellt wird, einen doppelten Charakter. Einerseits soll man durch sie keine Einsicht in die Natur der Erkenntnis erhalten, ob diese einen Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt enthält, oder ob sie Identität beider ist. Eine solche Einsicht kann nur die Wissenschaft selbst geben. »Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen.[2]» Die einleitende, propädeutische Entwicklung kann nur zur Klarheit bringen, dass jede Auffassung der Erkenntnis, die der Wissenschaft vorhergehn soll, grundlos ist. Eine Lösung des Erkenntnisproblems würde dann nicht durch die einleitende Darstellung gegeben, sondern dort nur die Unsinnigkeit nachgewiesen werden, die darin liegt, dass die kritische Philosophie eine Lösung des Er-

[1] S. 27—94.
[2] S. 15.

kenntnisproblems vor der Philosophie fordert. Entweder muss dann dieses Problem innerhalb der Wissenschaft selbst gelöst werden, oder auch darf sich dasselbe, wenn man wissenschaftlich verfährt, nie erheben. Welche dieser Alternativen die richtige ist, könnte nicht durch die propädeutische Darstellung entschieden werden, sondern müsste sich erst innerhalb der Wissenschaft erweisen. Andererseits wird jedoch in dieser einleitenden Darstellung, auch wenn sie nur den angegebenen Zweck verfolgt, bewiesen, dass die Erkenntnis Subjekt-Objektivität ist. Sie ist nicht nur eine Beseitigung der Annahme eines Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt, als vor der Wissenschaft angenommen nur eine unbewiesene Voraussetzung, die jedoch später innerhalb der Wissenschaft möglicherweise sich als wahr erweisen kann, sondern sie ist gleich der Phänomenologie ein Beweis für die Falschheit dieser Annahme und damit für die Wahrheit des Satzes, dass die Erkenntnis Subjekt-Objektivität ist. Die Möglichkeit wahrer Erkenntnis in Frage zu ziehen soll ja unmöglich sein, da man die Sache nicht untersuchen kann, ohne diese Möglichkeit vorauszusetzen.[1] Wird das Denken als dem Objekt entgegengesetzt angenommen, so soll es nur Erkenntnis eines Endlichen sein können[2], ermangelt aber als solche der Wahrheit. So hiess es von der alten Metaphysik, dass sie sich des Erkenntnisgegensatzes unbewusst annehme, dass durch das Denken die Wahrheit erkannt würde.[3] Wird dieser Gegensatz angenommen, so ist also Wahrheit nicht möglich. Ebenso wird die Auffassung des Kritizismus von der Erfahrungserkenntnis als Erkenntnis von nur Endlichem als gleichbedeutend mit dem Satze verstanden, dass diese Erkenntnis unwahr ist.[4] Nun ging indessen die kritische Behandlung der historischen Auffassungen von der Stellung des Denkens zur Objektivität darauf aus, zu zeigen, dass diese, die das Denken endlich auffassen, sich nicht über den Erkenntnisgegensatz erhoben haben. Dabei wurde angenommen, dass die Endlichkeit der Erkenntnis eben in dem Gegensatze derselben zum Objekt sowie in dem Gegensatze der Denkbestimmungen untereinander lag. Damit ist dann bewiesen, dass in der Erkenntnis kein Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt vorhanden sein kann, sondern dass das Denken Subjekt-Objektivität ist. Damit wäre jedoch durch diese einleitende Darstellung das Erkenntnisproblem gelöst, und durch sie wäre nicht nur nachge-

---

[1] S. 15. [2] S. 35. [3] S. 37. [4] S. 51.

wiesen, dass jede Theorie der Erkenntnis nur innerhalb der Wissenschaft begründet werden könne.

Auch diese Einleitung erhält also notwendigerweise einen wissenschaftlichen Charakter, und dies schon wenn überhaupt darin etwas bewiesen werden soll, sei es nun, dass Erkenntnis der Erkenntnis nur in der Wissenschaft erreicht werden kann, oder dass die Erkenntnis Subjekt-Objektivität ist. Uebrigens setzt ja auch eine rein immanente Kritik historisch gegebener Standpunkte die Giltigkeit der Denkgesetze voraus, welche Giltigkeit ja nur in der Wissenschaft geprüft und eingesehen werden kann. Eine empirische, historische und räsonnierende Darstellung, einer wissenschaftlichen gegenübergestellt, bleibt nur ein gedankenloses Phantasieren, das nicht darauf ausgeht, etwas als wahr auszusagen. Die Wahrheit soll ja in der Wissenschaft zuhause sein.[1] Hegel sagt auch selbst wiederholt, dass eine Einleitung in die Wissenschaft nur eine Vorwegnahme gewisser Begriffe ist, die innerhalb der Wissenschaft behandelt werden, und dass sie daher im Verhältnis zur Wissenschaft keine selbständige Bedeutung hat. »Es gilt von dieser, wie von andern in diesem Vorbegriffe enthaltenen Bestimmungen dasselbe, was von den über die Philosophie überhaupt vorausgeschickten Begriffen gilt, dass sie aus und nach der Übersicht des Ganzen geschöpfte Bestimmungen sind.«[2] Da alles demnach innerhalb der Wissenschaft selbst bewiesen wird, ist jede Einleitung unnötig. Das einzige, was sie bezwecken kann, ist, die Gedanken in eine gewisse Richtung zu lenken. Solchenfalls aber kann durch sie nicht das Erkenntnisproblem gelöst oder als vor der Wissenschaft nicht zu lösen gezeigt werden, und eine kritische Behandlung derselben kann nur ihre Zweckmässigkeit, die Assoziationen zu leiten, beurteilen, nicht ob durch sie etwas als wahr erwiesen ist oder nicht. Daher kann sie auch durch den blossen Entschluss ersetzt werden, sich auf den Standpunkt des Denkens zu stellen. Sofern aber gemäss dem vorherigen Gedankengange in der Einleitung das Erkenntnisproblem durch dieselbe gelöst oder als vor der Wissenschaft nicht zu lösen gezeigt wäre, und sofern sie durch den blossen Entschluss, rein denken zu wollen, ersetzt werden könnte, würde auch durch diesen Entschluss dasselbe erreicht werden können.

---

[1] Phänom., S. 5.

[2] Enzykl., S. 27. Siehe auch Log. 1_1, S. 24, 25 u. Enzykl., S. 21.

Es erhebt sich dann die Frage, ob durch diese Einleitung in die enzyklopädische Logik das Erkenntnisproblem als gelöst angesehen werden kann. Wenn wir von dem Zusammengehen des propädeutischen und wissenschaftlichen Charakters der Einleitung in Hegels Darstellung absehen, so liesse sich dies entweder so denken, dass in dieser Einleitung die Auffassung des Denkens als dem Objekt entgegengesetzt sich als eine unbewiesene Voraussetzung erwiesen habe. Zwar wäre dann nicht in der Einleitung diese Auffassung als falsch erwiesen, wenn sie aber später in der Wissenschaft nie hervorträte, so wäre doch durch diese Einleitung, so aufgefasst, das Erkenntnisproblem beseitigt. Oder auch wäre in derselben die Falschheit dieser Annahme bewiesen und die Wissenschaft als Subjekt-Objektivität erwiesen. Das Erkenntnisproblem würde dann darin gelöst sein. Oder auch könnte mit dem Entschlusse, rein zu denken, ein Standpunkt eingenommen sein, auf welchem das Erkenntnisproblem überhaupt nicht mehr sich erhöbe, weshalb es durch diesen Entschluss beseitigt wäre. Schliesslich könnte durch die Einleitung das unwissenschaftliche Bewusstsein nur assoziativ zu einem Standpunkt geführt worden sein, auf welchem das Erkenntnisproblem nicht vorhanden wäre. Da der Unterschied zwischen den beiden letzten Weisen der Beseitigung des Erkenntnisproblems sich nur auf die Art und Weise bezieht, wie das Bewusstsein zu dem wissenschaftlichen Standpunkte gelangt, auf welchem das Erkenntnisproblem nicht vorhanden sein soll, nicht darauf, wie dieser Standpunkt bewiesen werden kann, welche Beweismöglichkeit vor der Wissenschaft hier bestritten wird, so können sie, soweit es sich um die Lösung des Erkenntnisproblems handelt, als zusammenfallend bezeichnet werden. Wenn wir vorläufig noch daran festhalten, dass das Erkenntnisproblem vor der Wissenschaft gelöst oder beseitigt werden muss, so soll dies nach diesen beiden letzteren Auffassungen dadurch geschehen, dass ein gewisser, vor der Wissenschaft unbeweisbarer Standpunkt eingenommen wird, und der Unterschied zwischen diesen Auffassungen betrifft nur die kausale Hervorrufung des fraglichen Standpunktes. Dieser Unterschied ist hier aber ohne Bedeutung. Was die beiden ersten Alternativen betrifft, so muss, wenn durch sie das Erkenntnisproblem beseitigt oder gelöst sein soll, die Einleitung als wissenschaftlich betrachtet werden. Nach ihnen wäre ja nämlich in derselben etwas bewiesen, entweder dass vor der Wissenschaft die Annahme des Denkens als dem Objekt entgegengesetzt nur

eine unbewiesene Voraussetzung, oder auch dass dieselbe Annahme falsch, und dass die Wissenschaft Subjekt-Objektivität ist. Sofern die Darstellung wissenschaftlich ist, ist es freilich wahr, dass sie innerhalb des Systems selbst vorhanden sein sollte, und dass damit anerkannt ist, dass das Erkenntnisproblem darin behandelt werden sollte. Aber es liesse sich doch denken, dass Hegel mit Unrecht einen gewissen Teil der Wissenschaft als Einleitung in dieselbe aufgefasst, sie also vor dem System und nicht weiter innerhalb desselben behandelt hätte. Solchenfalls wäre es denkbar, dass das Erkenntnisproblem in Hegels Darstellung des Systems nicht hervorträte. Erweist sich dagegen in dieser Einleitung das Erkenntnisproblem als nicht gelöst, sondern als in dem Resultat derselben noch vorhanden, so wäre die Konsequenz des in der Einleitung dargestellten Standpunktes die, dass das Erkenntnisproblem auch in Hegels Darstellung des Systems hervortreten sollte. Wir wollen daher untersuchen, ob eine Lösung des Erkenntnisproblems in der Einleitung gegeben ist, sofern sie als wirklich etwas beweisend betrachtet wird. Wenn das Bewiesene ist, dass jede Theorie der Erkenntnis vor der Wissenschaft eine unbewiesene Voraussetzung ist, auf welche Weise ist dies dann in der oben referierten Darstellung bewiesen? Es fragt sich da, was den vorwissenschaftlichen Standpunkt charakterisiert. Bezüglich aller historisch gegebenen Standpunkte wurde nachgewiesen, dass sie noch an dem Gegensatz zwischen dem Denken und dem Gegenstand festhielten, daher nur das Endliche auffassen könnten und damit von der Wahrheit ausgeschlossen seien. Der wissenschaftliche Standpunkt muss dann im Gegenteil dadurch charakterisiert sein, dass das Subjekt als eins mit dem Objekt aufgefasst wird. »Für das Wahre aber kann nur ein Inhalt erkannt werden, insofern er nicht mit einem Andern vermittelt, nicht endlich ist, also sich in sich selbst vermittelt, und so in Eins Vermittlung und unmittelbare Beziehung auf sich selbst ist.«[1] Wird das Subjekt als in seinem Unterschied von dem Objekt eins mit diesem aufgefasst, so ist also der wissenschaftliche Standpunkt eingenommen, und vorwissenschaftlich kann nur die Auffassung sein, dass das Subjekt dem Objekt entgegengesetzt ist. Nur diese letztere Auffassung ist es also, die als eine grundlose Voraussetzung erwiesen werden kann, und dies ist dann dasselbe, wie dass sie falsch ist.

[1] S. 91.

Sie als dies nachzuweisen, ist dasselbe wie zu zeigen, dass sie ausserhalb der Wissenschaft fällt. Dadurch erklärt sich, weshalb Hegel, obwohl er behauptet, die Aufgabe der Einleitung sei nur die, zu zeigen, dass jede Auffassung der Erkenntnis oder der Stellung des Denkens zur Objektivität vor der Wissenschaft eine unbewiesene Voraussetzung ist, womit also nicht die Falschheit oder Wahrheit sei es der einen oder der anderen Auffassung erwiesen sei, doch in dieser Einleitung tatsächlich die Falschheit der Auffassung beweist, dass das Subjekt dem Objekt entgegengesetzt ist. Die Auffassung des Subjekts als eins mit dem Objekt kann nicht ein vorwissenschaftlicher Standpunkt sein, da er eben der wissenschaftliche ist, sondern es kann dies nur der sein, dass das Subjekt dem Objekt entgegengesetzt ist, dass aber dieser vorwissenschaftlich ist, ist dasselbe, wie dass er falsch ist. Ist nun dies auch bewiesen? Um etwas beweisen zu können, muss man ja nach Hegel selbst bereits auf dem wissenschaftlichen Standpunkt stehn, d. h. das Denken als in seinem Unterschiede eins mit dem Objekt auffassen. Damit ist dann das, was bewiesen werden soll, für den Beweis schon vorausgesetzt.

Wir werden so wieder zu der Auffassung geführt, dass eine Einleitung nur rein pädagogische Bedeutung haben kann, also nicht etwas beweisen will und nicht hinsichtlich ihrer Wahrheit geprüft werden kann, sondern nur hinsichtlich ihres Vermögens, geeignete Vorstellungen hervorzurufen, deren Wahrheit jedoch nicht durch die Einleitung bewiesen wird. Sie kann dann durch den blossen Entschluss, rein zu denken, ersetzt werden. Ist nun durch diesen das Erkenntnisproblem beseitigt? Das reine Denken soll Identität von Subjekt und Objekt[1], reines Selbstbewusstsein und demnach Auffassung seiner selbst als eins mit dem Objekt sein. Diese Auffassung ist als der Anfang in der Wissenschaft unmittelbar, entbehrt wissenschaftlicher Vermittlung und damit Notwendigkeit.[2] Zu Anfang ist somit diese Auffassung nicht als wahr erkannt, es wird in ihr also nicht erkannt, dass das Subjekt dem Objekt nicht entgegengesetzt ist. Erst damit wäre aber der Standpunkt der Subjekt-Objektivität eingenommen. Der Beweis kann nur innerhalb der Wissenschaft geliefert werden, und das Erkenntnisproblem ist und muss erst mit dieser und demnach nicht durch den blossen Beschluss, rein zu denken, beseitigt sein.[3]

---

[1] Siehe z. B. S. 34 u. 37. [2] S. 13.

[3] Haym bemerkt gegen Hegel, dass der absolute Standpunkt, den er einnehmen will, unbeweisbar ist. Nachdem er dies gesagt hat, fährt er fort:

Übrigens ist, wie bereits erwähnt, in dem Begriff des reinen Denkens der Erkenntnisgegensatz und damit das Erkenntnisproblem noch ungelöst gegeben. Das reine Denken ist Identität von Subjekt und Objekt, damit Identität von Verschiedenen. Damit ist gesagt, dass Subjekt und Objekt in dem reinen Denken sowohl identisch als verschieden sind. Dass Subjekt und Objekt identisch sind, soll nämlich nicht bedeuten, dass sie verschiedene Namen für dieselbe Sache sind, sondern dass verschiedene Begriffe zusammenfallen. Das Wahre soll ja zugleich Vermittlung und unmittelbare Beziehung auf sich sein.[1] Als unmittelbar ist es in sich undifferenziert, als vermittelt dagegen differenziert und umgekehrt. »Es ist aber Gedankenlosigkeit nicht zu sehen, dass die Einheit unterschiedener Bestimmungen, nicht bloss rein unmittelbare, d. i. ganz unbestimmte und leere Einheit, sondern dass eben darin gesetzt ist, dass die eine der Bestimmungen nur durch die andere vermittelt, Wahrheit hat — oder wenn man will jede nur durch die andere mit der Wahrheit vermittelt ist.»[2] Das reine Denken enthält also sowohl die Identität als die Verschiedenheit von Subjekt und Objekt. Mit der Verschiedenheit bleibt ja indessen der Gegensatz und der Widerspruch bestehn. Hegel würde antworten, dass nur die isolierte Verschiedenheit, die Verschiedenheit, die nur Verschiedenheit und nicht auch Identität ist, widersprechend

---

»Nichts wird von Fichte für den Anfang der Philosophie gefordert, was nicht unmittelbar mit dem Wesen des Denkens gegeben wäre. Wenn er fordert, dass wir uns auf den Standpunkt des reinen Selbstbewusstseins stellen sollen, so hat er ein gutes Recht dazu. Der Grund dieser Forderung ist der, dass das Ich als der unwegdenkbare Hintergrund und Träger alles anderen Denkens sich selbst das absolut Gewisseste, das eo ipso Bewiesenste ist. Der Sinn dieser Forderung ist der, dass alles andere Wissen an diesen ursprünglichsten Punkt der Gewissheit hingeleitet werden, dass das seiner selbst gewisse Ich schlechthin bei allem dabei sein soll. Von Schelling und Hegel dahingegen wird für den Anfang der Philosophie ein Tun gefordert, welches über die Natur des Denkens hinaus auf ganz andere Gebiete der geistigen Tätigkeit hinführt. Gefordert wird, dass wir gerade jenes Selbstbewusstsein als solches vernichten und zwar reflektierend vernichten sollen.» (Haym, Hegel und seine Zeit, S. 192; siehe auch S. 199—200.) Haym steht hierbei indessen selbst auf unsicherem Grunde und muss zusehen, wie er die Dialektik vermeiden kann, die von dem Subjekt als reinem Selbstbewusstsein zu der Auffassung des Subjekts als eins mit der Realität und demnach zu dem absoluten Standpunkte hinüberführt. Hierüber später mehr.

[1] S. 91.

[2] S. 86.

ist. Hiermit ist also eine neue Einheit, nämlich von Identität und Verschiedenheit, gegeben. Auch diese muss indessen Identität von Verschiedenen sein. Die Verschiedenheit ist also andauernd vorhanden und damit der Widerspruch. Wird dagegen geantwortet, dass diese Verschiedenheit nur als isoliert, als blosse Verschiedenheit, widersprechend sei, so kehrt nur die Schwierigkeit wieder. Hegel will den Fortgang dadurch abschneiden, dass er die Identität als Identität von sich und der Verschiedenheit und die Verschiedenheit als Verschiedenheit zwischen sich und der Identität auffasst, in der Identität aber als Identität von sich und der Verschiedenheit ist zwischen der Identität und »sich» unterschieden, während gleichzeitig Identität dazwischen gedacht ist. Dies führt aufs neue zu dem unendlichen Regress. Dasselbe gilt für die Verschiedenheit. Besteht aber die Verschiedenheit zwischen der Verschiedenheit und der Identität fort, so gilt dasselbe für die Verschiedenheit von Subjekt und Objekt. In dem Ausgangspunkte für die Wissenschaft, der von der Einleitung zur Enzyklopädie angegeben wird, besteht also der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt ungelöst fort. Von ihm kann mit gleichem Recht behauptet werden, dass er die Identität, wie dass er den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt enthält. Hegel will zwar diese Behauptungen als vereinigt denken, dies aber kann nur zu einem unendlichen Regress führen. Auf Grund der Darstellung in der Einleitung zur Enzyklopädie und enzyklopädischen Logik hat man demnach ebenso wie von der in der Phänomenologie zu erwarten, dass das Erkenntnisproblem innerhalb des Systems selbst hervortreten wird.

Aus dem Obigen geht hervor, dass in der Einleitung zur grösseren Logik dieselben Auffassungen von dem Erkenntnisproblem dargestellt sind wie in der Phänomenologie und in der Einleitung zur Enzyklopädie. Wir halten uns fortgesetzt vorläufig nur an die Auffassung, dass das Erkenntnisproblem nicht in der Wissenschaft vorkommen darf, die Subjekt-Objektivität ist. »Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatze des Bewusstseins voraus. Sie enthält den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist. Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewusstsein, und hat die Gestalt des Selbsts, dass das an und für sich Seiende gewusster Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich

Seiende ist. Dieses objektive Denken ist dann der Inhalt der reinen Wissenschaft. Sie ist daher so wenig formell, sie entbehrt so wenig der Materie zu einer wirklichen und wahren Erkenntnis, dass ihr Inhalt vielmehr allein das absolute Wahre, oder wenn man sich noch des Wortes Materie bedienen wollte, die wahrhafte Materie ist, — eine Materie aber, der die Form nicht ein Äusserliches ist, da diese Materie vielmehr der reine Gedanke, somit die absolute Form selbst ist. Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.[1]» Hiermit ist ja auch gegeben, dass jede wahre Lösung des Erkenntnisproblems in einer Einleitung zur Wissenschaft nicht gegeben werden kann. In einer Einleitung kann nichts bewiesen werden. Was von der Einleitung zur grösseren Logik gesagt wird, soll von ihr gelten, eben weil sie Einleitung ist. »Was daher in dieser Einleitung vorausgeschickt wird, hat nicht den Zweck, den Begriff der Logik etwa zu begründen, oder den Inhalt und die Methode derselben zum voraus wissenschaftlich zu rechtfertigen, sondern durch einige Erläuterungen und Reflexionen, in räsonnierendem und historischem Sinne, den Gesichtspunkt, aus welchem diese Wissenschaft zu betrachten ist, der Vorstellung näher zu bringen.»[2] Doch heisst es auch in dieser Einleitung von der Phänomenologie, dass sie eine Herleitung des Begriffs der Wissenschaft, eine Rechtfertigung desselben ist, welche Rechtfertigung jedoch auch innerhalb der Logik selbst sich ergeben wird.[3] Da indessen durch diese Einleitung zur grösseren Logik nach Hegel selbst nichts bewiesen sein soll, und da bezüglich des Erkenntnisproblems entweder auf die Phänomenologie oder auf den Begriff der Wissenschaft verwiesen wird, so können wir dieselbe hier beiseite lassen.

---

[1] Log. I1, S. 33.
[2] S. 43.
[3] S. 31 f.

ZWEITES KAPITEL.

Die wirkliche Stellung des Erkenntnisproblems im System.

I.

a. Eine in den Einleitungen gegebene Auffassung des Problems als des Hauptproblems des Systems.

Wir haben nun die verschiedenen Einleitungen in das System geprüft und gefunden, dass sie, wie sie auch aufgefasst werden, das Erkenntnisproblem ungelöst lassen. Die Phänomenologie soll sowohl eine propädeutische als eine wissenschaftliche Entwicklung sein. Sie war ein Fortgang in der Selbsterkenntnis, ein Übergang von einer falschen Auffassung des Bewusstseins von sich zu einer wahren und gleichzeitig ein Übergang von dem Bewusstsein als wirklich dem Objekt entgegengesetzt zu Subjekt-Objektivität. Die Einleitung zur Enzyklopädie soll nach Hegel jedenfalls eine nur propädeutische Entwicklung sein, wenn sie auch, sofern durch sie das Erkenntnisproblem gelöst sein soll, konsequenterweise als wissenschaftlich bezeichnet werden muss. Von dieser Entwicklung wurde jedoch nicht ausdrücklich erklärt, dass sie ein Fortgang des Bewusstseins in der Selbsterkenntnis sei. Fragt man, ob dies nicht für Hegel ein notwendiges Kennzeichen einer propädeutischen Entwicklung sein muss, so lässt sich darauf sowohl mit Ja als mit Nein antworten. Sofern die falsche Auffassung des Denkens eine Auffassung eines endlichen Subjektes ist, das nicht Subjekt-Objektivität ist, kann der Fortgang als eine Korrigierung der Auffassung dieses endlichen Subjekts von dem subjekt-objektiven Denken bezeichnet werden. Zwar geht dabei dieses Subjekt selbst zu dem Standpunkt der Subjekt-Objektivität über, es ist aber doch zu betonen, dass, da das endliche Subjekt als endlich nicht Subjekt-Objekt ist, die Entwicklung der Auffassung desselben von dem

subjekt-objektiven Denken nicht eine Entwicklung der Selbsterkenntnis ist. Andererseits aber muss, sofern die Auffassung von Subjekt und Objekt als entgegengesetzt, wenn überhaupt Subjekt-Objektivität angenommen wird, nur eine fehlerhafte Auffassung der Subjekt-Objektivität ist, der Fortgang von der Auffassung des Denkens als dem Objekt entgegengesetzt zu demselben als eins mit diesem auch ein Fortgang der Selbsterkenntnis des auffassenden Bewusstseins sein. Wie nun aber auch die einleitende Entwicklung aufgefasst wird, so ist doch das Erkenntnisproblem durch sie nicht gelöst.

Indessen findet sich nun in diesen Einleitungen auch die Auffassung, dass das Erkenntnisproblem ein wissenschaftliches Problem ist, das innerhalb der Wissenschaft gelöst wird. Dies geht auch bereits aus der vorhergehenden Darstellung hervor. Betrachten wir zunächst die Phänomenologie, so hiess es ja dort, dass die Erkenntnis nicht vor der Wissenschaft untersucht werden könnte.[1] Die Phänomenologie selbst, die diese Untersuchung ausführte, war daher Wissenschaft und zwar der erste Teil des Systems. Es fragt sich nun, wie das erkenntnistheoretische Problem, das in der Phänomenologie als erster Teil des Systems gelöst werden soll, sich zu dem Hauptproblem der Wissenschaft, wie dieses in der Phänomenologie dargestellt wird, verhält. In der Vorrede zu dieser, in der Polemik gegen Schelling, erklärt Hegel als seine Auffassung, die nur durch die Darstellung des Systems selbst gerechtfertigt werden kann und muss, dass alles darauf ankommt, dass das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt verstanden wird. Wird Gott mit Spinoza als die einzige und alleinige Substanz aufgefasst, so ist darin das Selbstbewusstsein verloren. Ebenso ist aber — in der Kantischen Philosophie — das Denken, insofern es das Allgemeine als solches denkt, dieselbe Einfachheit oder undifferenzierte, unbewegliche Substantialität. Und wenn schliesslich — wie bei Schelling — das Denken mit sich das Sein der Substanz vereinigt und die Unmittelbarkeit oder die Anschauung als denkend aufgefasst wird, so kommt es darauf an, ob nicht diese intellektuelle Anschauung in die unbewegliche Einfachheit zurückfällt. Die lebendige Substanz ist das Sein, das in seiner Wahrheit Subjekt ist, die Bewegung des Sichselbstsetzens, die Vermittlung mit sich in dem Anderssein, die Reflexion in sich

[1] S. 50, 51.

selbst in dem Anderssein, nicht eine ursprüngliche, unmittelbare Einheit, sondern die vermittelte, die in der Vermittlung mit sich zusammengeht, einen Kreis bildet und auf diese Weise auch unmittelbar ist. Das Absolute ist wesentlich Resultat, so dass es erst am Ende ist, was es in Wahrheit ist, und eben hierin besteht seine Natur, Subjekt, »Sichselbstwerden» zu sein. Dies kann auch so ausgedrückt werden, dass die Vernunft die zweckmässige Tätigkeit ist. Das Resultat ist nur deshalb eins mit dem Anfang, weil der Anfang Zweck ist. Der vollführte Zweck ist Bewegung und entwickeltes Werden, das als Sichselbstwerden das Unmittelbare, der Anfang, ist. Der Anfang, das Prinzip oder das Absolute, so wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird, ist nur das Allgemeine. Geist ist es da nur für uns, nur für uns für sich. Der Geist, der sich als Geist weiss, ist die Wissenschaft.[1] Wie jeder Gedanke bei Hegel, so ist auch dieser ein Doppelgedanke. Die Ursachen dieser stets wiederkehrenden Zwiespältigkeit des Gedankenganges werden wir später aufzuzeigen versuchen. Hier weisen wir nur auf das Vorhandensein der beiden Gedanken hin· Einerseits ist der Anfang der Wissenschaft die unmittelbare, undifferenzierte Substanz. Diese kann nämlich als undifferenziert nicht der Anfang der propädeutischen, phänomenologischen Entwicklung sein. Ebenso muss ja die Wissenschaft als Subjekt, Bewegung von sich zu sich, Reflexion in seinem Anderssein, zum Ausgangspunkt das in sich Unreflektierte haben, das nur als zu sich zurückkehrend reflektiert ist. Die Wissenschaft, das Subjekt, ist selbst die Entwicklung der Substanz zum Subjekt. Das Subjekt ist wesentlich Resultat, das Resultat aber ist die Entwicklung selbst, das Werden von sich zu sich, von Substanz zu Subjekt. Die Aufgabe der Wissenschaft wäre da, von dem Unmittelbaren ausgehend die Vermittlung herzuleiten, die als eine Vermittlung mit sich in sich die Unmittelbarkeit aufbewahrt. Sie hätte, von dem Undifferenzierten ausgehend, die Differenz herzuleiten. Darin aber, dass das Subjekt wesentlich Resultat ist, dass nur der Geist, der sich als Geist weiss, Wissenschaft ist, liegt nun andererseits, dass die angegebene Entwicklung vorwissenschaftlich ist. Der Geist als an sich seiend, als nur für uns für sich seiend, fällt ausserhalb der Wissenschaft, deren Element »der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiss», »das reine Selbsterkennen im ab-

[1] S. 13—17.

soluten Anderssein» ist. Die Entwicklung von Substanz zu Subjekt ist dann eine Entwicklung zur Wissenschaft und fällt als solche mit der phänomenologischen zusammen. Es scheint, als wenn solchenfalls die Wissenschaft keine Aufgabe besitzen könnte, nur selbst in Verhältnis zu dem phänomenologischen Bewusstsein eine Aufgabe wäre.

Indessen wird doch in der Phänomenologie auch für die Wissenschaft eine Aufgabe angegeben, die sie zu realisieren hat. Das Resultat der Phänomenologie ist der Begriff der Wissenschaft, in welchem der Gegensatz des Bewusstseins überwunden ist. »Die reinen Begriffe der Wissenschaft in dieser Form von Gestalten des Bewusstseins zu erkennen, macht die Seite ihrer Realität aus, nach welcher ihr Wesen der Begriff, der in ihr in seiner einfachen Vermittlung als Denken gesetzt ist, die Momente dieser Vermittlung auseinanderschlägt und nach dem inneren Gegensatze sich darstellt. Die Wissenschaft enthält in ihr selbst diese Notwendigkeit, der Form des reinen Begriffs sich zu entäussern, und den Übergang des Begriffs ins Bewusstsein. Denn der sich selbst wissende Geist eben darum dass er seinen Begriff erfasst, ist er unmittelbare Gleichheit mit sich selbst, welche in ihrem Unterschiede die Gewissheit vom Unmittelbaren ist oder das sinnliche Bewusstsein — der Anfang, von dem wir ausgegangen; dieses Entlassen seiner aus der Form seines Selbsts ist die höchste Freiheit und Sicherheit seines Wissens von sich.[1]» Hiernach wird dann in kurzen Zügen die wissenschaftliche Entwicklung angedeutet. Der Gegensatz des Geistes, seine »Entäusserung seiner selbst», wird noch mehr verschärft, indem er sein reines Selbst anschaut als die Zeit ausser ihm und sein Sein als den Raum. Hiermit hat der Gegenstand, der in dem sinnlichen Bewusstsein sich noch auf die Gewissheit referiert, volle Selbstständigkeit gewonnen. Nur hierdurch, dass es sich als das sich gegenüber vollkommen Selbständige bestimmt, kann das Wissen sich wissen und damit seine eigene Grenze aufheben. Durch die Geschichte und die Wissenschaft von dem phänomenalen Wissen, das also hier innerhalb des Systems wiederkehrt, vereinigt das absolute Wissen sich mit sich als dem absoluten Gegensatz. Sein Anderssein als das rein Äussere, in sich Unreflektierte, und damit als Substanz entwickelt sich so zu Wissen von sich, Subjekt. — Die Wissenschaft tritt also

---

[2] S. 520.

selbst aufs neue in der Form des Bewusstseins und damit in der des Gegensatzes hervor, eines Gegensatzes, der dann aufs neue überwunden werden soll, was endgiltig in dem absoluten Wissen geschieht. Dieses neue Hervortreten des Gegensatzes wird so motiviert, dass das Wissen als der sich erfassende Begriff den Bewusstseinsgegensatz enthält. Wie oben erwähnt, werden in Wirklichkeit nicht der Gegensatz und das Problem dadurch aufgehoben, dass das Wissen Identität von Subjekt und Objekt sein soll. Der Unterschied von der phänomenologischen Entwicklung wäre dann der, dass in dem Anfang der Phänomenologie der Gegensatz nicht als aus der Subjekt-Objektivität hervorgegangen aufgefasst wird, sondern in dem sinnlichen Bewusstsein unmittelbar gegeben ist. In der Wissenschaft dagegen beruht der Fortgang auf der eigenen reinen Bestimmtheit des Begriffs, der Bestimmtheit, die der Begriff selbst in fortschreitender Entwicklung sich giebt. Der Unterschied zwischen der phänomenologischen und der wissenschaftlichen Entwicklung wird auch von Hegel so angegeben, dass in der ersteren das Ganze, obwohl unbegriffen, den Momenten vorangeht, in der letzteren die Momente dem Ganzen vorangehen.[1] Das Ganze als unbegriffen ist das Ganze in der Form des Bewusstseins und damit des Gegensatzes und der Endlichkeit. Der Ausgangspunkt ist hier also der ungelöste Gegensatz. In dem Begriff, der sich als Begriff weiss, treten dagegen die Momente vor dem Ganzen hervor. Der Ausgangspunkt muss, wenn es sich um den sich wissenden Begriff handelt, das absolute Selbstbewusstsein, die abstrakte Subjekt-Objektivität sein, die in dem Fortgange sich als Gegensatz setzt. In Wirklichkeit finden sich wohl diese verschiedenen Seiten sowohl bei der phänomenologischen als bei der wissenschaftlichen Entwicklung. Insofern die phänomenologische Entwicklung wissenschaftlich sein soll, ist sie eine Entwicklung des sich wissenden Begriffs. Insofern in dem Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Entwicklung der Gegensatz, der eben durch den Begriff der Subjekt-Objektivität gelöst werden soll, ungelöst vorliegt, hat diese auch andererseits den phänomenologischen Charakter. Hier ist nun indessen die eine Seite des Gedankens genommen, um die phänomenologische, die andere, um die wissenschaftliche Entwicklung zu charakterisieren. Wir lassen vorläufig die Erklärung dieser Doppelgedanken beiseite und interessieren uns nur für die Stel-

[1] S. 515.

lung, die das Erkenntnisproblem zu dem Hauptproblem, auf die eine oder andere Weise aufgefasst, einnimmt. Dass es in seiner letzterwähnten Form eins ist mit dem erkenntnistheoretischen, ist wohl unmittelbar klar. Ist es aber die Subjekt-Objektivität selbst, die in der Wissenschaft sich in Subjekt und Objekt differenzieren soll, und besitzen sie demnach doch in dieser ihre Einheit, so ist doch der Gegensatz, der innerhalb der Wissenschaft entsteht und gelöst werden soll, der zwischen dem Bewusstseinssubjekt und dem Objekt. Wird die Subjekt-Objektivität angenommen, so ist es auch ganz dasselbe, von dem Subjekt und dem Objekt wie von der Subjekt-Objektivität als Subjekt und Objekt zu sprechen, während es gleichzeitig nicht dasselbe sein soll. Das Subjekt wie das Objekt ist ja stets selbst in Einheit mit seinem Gegensatz und damit Subjekt-Objekt.

Nach der zuerst angeführten Darstellung in der Phänomenologie könnte indessen das wissenschaftliche Hauptproblem als ein anderes denn das erkenntnistheoretische erscheinen. Es zeigte sich, dass nach derselben die Aufgabe die war, die Möglichkeit der Differenz zu erklären, aus der unbeweglichen, undifferenzierten Substanz das in sich differenzierte Subjekt zu entwickeln. Aus dem Angeführten geht aber hervor, dass die Differenz, die es zu erklären gilt, die zwischen Subjekt und Objekt in dem Bewusstsein ist. Teils wurde das Subjekt, das in sich Differenzierte, als sich selbst wissend aufgefasst, teils hiess es, dass dieses in sich Differenzierte, der Geist, der sich selbst auffasst, nicht nur für uns, d. h. das in der Reflexion vorgreifende Bewusstsein, sondern auch für sich ist, und hier wurde dann offenbar Fürsichsein in derselben Bedeutung wie Bewusstsein genommen. Dass es für sich ist, soll analoge Bedeutung damit haben, dass es für uns ist. Die Differenz, die erklärt werden soll, ist also die zwischen dem Bewusstseinssubjekt und dem Objekt, und der Gegensatz, der gelöst werden soll, ist der erkenntnistheoretische. Die Aufgabe ist zu zeigen, wie Subjekt und Objekt in dem Selbstbewusstsein eins sind, ohne dass damit die Differenz wegfällt. Dies aber ist die erkenntnistheoretische Aufgabe.

Übrigens liegt schon darin, dass in der Phänomenologie eine wissenschaftliche Lösung des Erkenntnisproblems gegeben werden, und dass sie den ersten Teil des Systems der Wissenschaft bilden soll, nicht nur, dass das Erkenntnisproblem ein besonderes wissenschaftliches Problem ist, das mit dem Hauptproblem gelöst wird, son-

dern auch dass es eben dieses ist. Ist dieser Gegensatz der, der als erster in der Wissenschaft hervortritt, so ist er es auch, von dem alle anderen Gegensätze Formen sind, und der demnach der Grundgegensatz selbst ist, der in der Wissenschaft gelöst wird. Gelöst ist er dann auch erst mit der ganzen Wissenschaft. Wird in späteren Teilen des Systems der Gegensatz als ein anderer bezeichnet, so geht er doch aus dem Versuche, den ersten zu lösen, hervor. Da die Lösung des ersten Gegensatzes nichts anderes ist als eben die aus demselben hervorgehende Einheit der Verschiedenen, und diese selbst widersprechend ist, so muss sie eben als solche, eben als Lösung des Gegensatzes, widersprechend sein, was in sich schliesst, dass der Gegensatz nicht gelöst ist. Die Lösung kann erst mit der ganzen Wissenschaft gegeben sein, weshalb der erste Gegensatz der Grundgegensatz selbst und die durch denselben gegebene Aufgabe die Hauptaufgabe der Wissenschaft sein muss. Die Phänomenologie ist dann, sofern durch sie das Erkenntnisproblem gelöst sein soll, die ganze Wissenschaft.

Betrachten wir sodann die Einleitung zur Enzyklopädie und enzyklopädischen Logik, so gab sie sich selbst nicht dafür aus, das Erkenntnisproblem zu lösen. Eine solche Auffassung konnte nur als eine Konsequenz der Darstellung nachgewiesen werden, ohne dass sie von Hegel selbst ausgesprochen war. Im Gegenteil schien er hier entschieden das Erkenntnisproblem als der Wissenschaft zugehörig aufzufassen, wenn auch diese Auffassung mit der anderen in Widerspruch stand, dass das Erkenntnisproblem zwar nicht in der Einleitung gelöst war, aber doch überhaupt nicht in der Wissenschaft hervortreten dürfte. Ferner wird dieses als das vornehmste, ja, einzige Problem der Wissenschaft aufgefasst. Der Anfang der Wissenschaft ist der Standpunkt, wo das Denken für sich ist und hiermit seinen Gegenstand hervorbringt und sich giebt. Dieser Standpunkt muss aber auch innerhalb der Wissenschaft sein eigenes Resultat sein. »Oder was dasselbe ist, der Begriff der Wissenschaft und somit der Erste, — und weil er der Erste ist, enthält er die Trennung, dass das Denken Gegenstand für ein (gleichsam äusserliches) philosophierendes Subjekt ist, — muss von der Wissenschaft selbst erfasst werden. Dies ist sogar ihr einziger Zweck, Tun und Ziel, zum Begriffe ihres Begriffes, und so zu ihrer Rückkehr und Befriedigung zu gelangen.»[1] Das Ziel der Wissenschaft ist also das Begreifen von

---

[1] S. 25.

sich selbst, die Einheit mit ihrem Gegenstande und damit die Überwindung des Gegensatzes zwischen einem äusseren Subjekt und einem Objekt, der im Anfang als unmittelbar vorhanden ist. Insofern hierin auch der Gedanke liegt, dass der Anfang der Wissenschaft die Subjekt-Objektivität ist, und dass darin also der Erkenntnisgegensatz überwunden ist, und insofern dies durch eine vorwissenschaftliche Untersuchung geschehen sein soll, welcher Gedankengang sich ja auch in dieser Einleitung fand, ist das Verhältnis zwischen der Behandlung des Erkenntnisproblems vor und in der Wissenschaft wie in der Phänomenologie aufgefasst. Der Unterschied zwischen diesen Behandlungen muss auch hier dahin angegeben werden, dass der vorwissenschaftliche Gegensatz zwischen Subjekt und Objebt von aussen her gegeben ist, während der wissenschaftliche eine Bestimmtheit ist, die die Subjekt-Objektivität selbst sich giebt, weshalb hier gleichzeitig die Einheit vorhanden ist. Wie oben erwähnt, bringt dies jedoch keine Veränderung des Problems mit sich. Das Problem und seine Behandlung, die Entwicklung in den Einleitungen und in der Wissenschaft sind die gleichen, haben die beiden verschiedenen Seiten, während gleichzeitig die eine die propädeutische, die andere die wissenschaftliche Entwicklung charakterisieren muss.

Man könnte möglicherweise meinen, dass Subjekt und Objekt, Denken und Sein, für Hegel nicht Subjekt und Objekt in dem Bewusstsein zu bedeuten braucht, und dass man daher stets zusehen muss, ob die Ausdrücke in den Fällen, auf die man Bezug nimmt, in dieser Bedeutung gebraucht werden. Über die verschiedenen Bedeutungen dieser Ausdrücke mehr unten. Dass es sich in der Phänomenologie um den Bewusstseinsgegensatz handelt, wird ja ausdrücklich gesagt. Bezüglich der Einleitung zur Enzyklopädie dagegen könnte man möglicherweise sich auf das berufen, was über die Unzweckmässigkeit des Ausdruckes objektiver Gedanke da gesagt wird. »Dieser Ausdruck ist aber eben darum unbequem, weil Gedanke zu gewöhnlich nur als dem Geiste, dem Bewusstsein angehörig, und das Objektive ebenso zunächst nur von Ungeistigem gebraucht wird.[1]» Die Frage nach der Stellung des Denkens zur Objektivität würde da nicht den Bewusstseinsgegensatz betreffen. Da aber andererseits dasselbe Denken als das Bewusstsein, befreit von aller Partikularität, bezeichnet wird, so kann der Sinn hier nur

[1] S. 34.

der sein, dass der Gedanke in dem Ausdruck objektiver Gedanke nicht dem einseitigen Bewusstsein angehört, dem Bewusstsein als entgegengesetzt etwas Unbewusstem, einem Objekt oder dem Objekt. Das Bewusstsein in seiner Partikularität und damit Endlichkeit war ja nämlich das Bewusstsein als dem Objekt entgegengesetzt. Es ist auch der Gedanke als von seiner Partikularität und Endlichkeit und damit seinem Gegensatz zum Okjekt befreit, der als objektiver Gedanke bezeichnet wird.[1] Dass der Gedanke nicht eine Bestimmung nur des Bewusstseins ist, bedeutet also, dass er das Bewusstsein in Einheit mit dem Objekt ist. Der Einwand, dass damit, dass das Bewusstsein als identisch mit seinem Objekt gedacht wird, der Bewusstseinscharakter verschwunden ist, hat bereits seine Beantwortung gefunden. Stets bleibt die Differenz und der Gegensatz neben der Einheit vorhanden, der Bewusstseinscharakter wird gleichzeitig damit, dass er verneint wird, gedacht. Wenn man von dem Subjekt und Objekt im Bewusstsein ausgeht und dann den Gegensatz verneint, so ist doch der Bewusstseinsgegensatz gedacht, gleichzeitig damit dass er verneint ist. Es ist das Bewusstseinssubjekt, das nicht das Bewusstseinssubjekt ist, und das Bewusstseinsobjekt, das nicht das Bewusstseinsobjekt ist.

In der Einleitung zur grösseren Logik wird gleichfalls der Begriff der Wissenschaft als die Subjekt-Objektivität gefasst[2], und dieser Begriff soll nur durch die Wissenschaft selbst gerechtfertigt werden können.[3] Hier wird auch die Philosophie bezeichnet als die durch alle Teile des geistigen und natürlichen Universums durchgeführte Widerlegung der Auffassung, dass Subjekt und Objekt entgegengesetzt sind. Gleichzeitig wird dies jedoch zurückgenommen und gesagt, dass diese Ansicht vor dem Eintritt in die Philosophie aufgegeben sein muss.[4] Es ist dies dasselbe, wie wenn es in der Einleitung zur Enzyklopädie heisst, dass ein durchgeführter Skeptizismus, d. h. eine vorwissenschaftliche Kritik der Auffassung, dass Subjekt und Objekt entgegengesetzt sind, unnötig ist, weil das Dialektische ein wesentliches Moment der affirmativen Wissenschaft selbst ist. Die Kritik der Auffassung, dass das Subjekt dem Objekt entgegengesetzt ist, und damit die Lösung des Erkenntnisproblems gehört demnach der Wissenschaft an.

---

[1] S. 33.

[2] Log. I1, S. 33.

[3] S. 24–25, 31.

[4] S. 27.

Das Ergebnis der Untersuchung der in den Einleitungen zum System gegebenen Auffassung und Behandlung des Erkenntnisproblems war, dass, obwohl gemäss dem in diesen Einleitungen am meisten hervortretenden Gedankengange das Erkenntnisproblem durch sie beseitigt oder gelöst sein sollte, dies doch durch sie nicht erreicht ist, sondern dass vielmehr dieses Problem in dem von diesen Einleitungen angegebenen Anfange der Wissenschaft noch vorhanden ist und somit im System selbst seine Lösung finden muss; ebenso hat sich jetzt gezeigt, dass in diesen Einleitungen ein Gedankengang sich findet, welchem gemäss mehr direkt das Erkenntnisproblem als das Hauptproblem der Wissenschaft angegeben wird. Wir gehen nun dazu über, die Stellung und Behandlung des Problems in der Wissenschaft zu untersuchen, so wie sie in dieser selbst gegeben ist.

b. Verschiedene Auffassungen von Hegels Problem in den Hegeldarstellungen.

Auch innerhalb der Wissenschaft scheinen nun verschiedene Auffassungen von der Stellung des Erkenntnisproblems in derselben nachweisbar zu sein, was ja auch nach dem, was aus der Untersuchung der Einleitungen hervorgeht, zu erwarten war. Da die Einleitung zur Enzyklopädie und zur enzyklopädischen Logik wie auch zu der grösseren Logik in Zusammenhang mit dem System direkt als Einleitungen geschrieben sind, was nicht in demselben Sinne von der Phänomenologie gesagt werden kann, welche als eine selbständige Arbeit und der Zeit nach bedeutend vor dem System in seiner endgiltigen Form erschien, so ist es natürlich wahrscheinlich, dass die Ansichten, die in den erstgenannten Einleitungen bezüglich des Erkenntnisproblems geäussert werden, dieselben sein werden wie die, welche das System selbst darbietet. Fragen wir uns nun, welches Problem tatsächlich von Hegel im System behandelt wird, welche Aufgabe im System als Hauptaufgabe aufgestellt ist, und wie das Erkenntnisproblem sich zu dieser verhält. Einerseits scheint es da, als wenn das Erkenntnisproblem überhaupt nicht in der Wissenschaft behandelt würde. So heisst es ja von der Entwicklung in der Wissenschaft, dass sie nicht eine einseitig subjektive oder einseitig objektive ist. Es ist ja ein Grundgedanke bei Hegel auch in der Wissenschaft, dass die Entwicklung nicht einen solchen einseitigen Charakter hat.[1] Dann scheint aber

[1] Siehe z. B. das später gegebene Referat der Darstellung der Methode.

der Bewusstseinsgegensatz von der Wissenschaft ausgeschlossen zu sein. Andererseits scheint der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt in der Wissenschaft als ein untergeordnetes Problem hervorzutreten, das mit dem Hauptproblem seine Lösung findet. Der Bewusstseinsgegensatz scheint ja nämlich erst mit dem Bewusstsein hervortreten zu können, das Bewusstsein aber ist ein spätes Stadium des Prozesses, das erst mit dem subjektiven Geiste hervortritt. Der Bewusstseinsgegensatz wäre dann eine blosse Form des allgemeinen Gegensatzes und erhielte mit diesem seine Auflösung in dem absoluten Geiste. »Das Letzte ist, dass die Religion überhaupt die höchste Sphäre des menschlichen Bewusstseins ist, es sei Ansicht, Wille, Vorstellen, Wissen, Erkennen, das absolute Resultat, diese Region, wohin der Mensch übergeht als in die Region der absoluten Wahrheit. Um dieser allgemeinen Bestimmungen willen muss es bereits geschehen sein, dass das Bewusstsein in dieser Sphäre sich erhoben habe über das Endliche überhaupt — — —». »So eine endliche Form ist z. B. Unmittelbarkeit des Wissens, Tatsache des Bewusstseins; solche Kategorien sind die Gegensätze des Endlichen und Unendlichen, Subjekt und Objekt.»[1] Der Bewusstseinsgegensatz muss also aufs neue in der Wissenschaft hervorgetreten sein, und zwar offenbar mit dem subjektiven Geiste, um dann in dem absoluten Geiste seine Lösung zu finden. Schliesslich aber wird auch das Erkenntnisproblem als das Hauptproblem der Wissenschaft und der Bewusstseinsgegensatz als der Grundgegensatz in der Wissenschaft aufgefasst. Der Geist ist nämlich seinem Wesen nach Bewusstsein, aber denkendes Bewusstsein, ein solches, für das der Gegenstand nicht als etwas Äusseres dasteht, sondern das in seiner Relation auf den Gegenstand sich auf sich bezieht.[2] Er ist demnach wesentlich Subjekt-Objektivität, Selbstbewusstsein. Der Gegensatz aber, der in dem absoluten Geiste als solchem aufgehoben und aufbewahrt ist, ist der Grundgegensatz, der Gegensatz in seiner schärfsten Zuspitzung, dessen Lösung somit die Aufgabe der Philosophie ist.[3] Dies indessen nur als einleitende Andeutung.

In Anbetracht dieser Unsicherheit und dieses Schwankens in Hegels Auffassung von der Stellung des Erkenntnisproblems in der Wissenschaft erscheint es eigentümlich, dass man es nie versucht

[1] Religionsphil., S. 30, 31.

[2] Siehe z. B. Gesch. der Phil., S. 83 f.

[3] Log. II, S. 339.

hat, seinen Standpunkt in dieser Hinsicht genauer klarzustellen. Bei Hegels Anhängern ebenso wie bei seinen Gegnern findet sich entweder dieselbe Unsicherheit der Auffassung wie bei ihm selbst, oder auch hat man den einen oder anderen Standpunkt als selbstverständlich betrachtet. Rosenkranz meint, dass Hegel sich über den Erkenntnisgegensatz erhoben hat. Doch kehrt dieser Gegensatz auch für ihn im System wieder. Er kritisiert Hegels Einteilung der Logik in subjektive und objektive. »Der Begriff der logischen Idee kann den Gegensatz von Objekt und Subjekt gar nicht in sich enthalten. Diese Entgegensetzung gehört lediglich dem Bewusstsein des Geistes.»[1] Der richtige Unterschied sei hier der zwischen Sein und Denken.[2] Die Aufnahme des Bewusstseinsgegensatzes hier soll ein Rückfall in den Kant-Fichteschen Standpunkt sein. »Erinnern wir uns des geschichtlichen Zusammenhanges, in welchem Hegel stand, so entdecken wir wohl die Quelle, aus der sich ihm diese Fassung des Begriffs als des sub- und objektiven gestaltete. Es war unstreitig die Schellingsche Definition des Begriffs der Vernunft als der absoluten Einheit von Subjekt und Objekt, die sich ihm hier noch aufdrang. Diese Definition war aber aus der Entwicklung des Begriffs des Bewusstseins seit Kant durch Reinhold, Beck und Fichte entstanden. Hegel hatte diesen Standpunkt durch den Begriff des Geistes, der in der Phänomenologie von ihm erreicht war, schon überschritten, fiel jedoch innerhalb der Logik stellenweise in ihn zurück.»[3] Doch soll dieser Gegensatz dem Geist angehören und nur von der unpersönlichen Vernunft, also von der Logik, ausgeschlossen sein.[4] Einerseits soll also auch hier der Erkenntnisgegensatz vor der Wissenschaft beseitigt, andererseits darin doch vorhanden sein. Im letzteren Falle soll er eine untergeordnete Form des Grundgegensatzes sein, da aber der Anfang der Wissenschaft auch von Rosenkranz als die Indifferenz von Subjektivem und Objektivem gedacht wird, so wird er, wie aus dem Obigen hervorgeht, auch der Grundgegensatz in der Wissenschaft.

Nach Michelet besteht die Aufgabe der Philosophie darin, den Erkenntnisgegensatz zu lösen. »Das Wesen der Philosophie lässt sich am Besten aus ihrem Zwecke erkennen. — — — so

[1] Rosenkranz, Wissenschaft der logischen Idee, I, S. 23.
[2] S. 24.
[3] S. 28.
[4] S. VIII.

können wir sagen, dass die Philosophie sich uns zunächst daran zu erkennen giebt, dass sie einen Zwiespalt, — — — wieder gut macht.» »Betrachten wir dann aber näher, worin dieser Zwiespalt besteht, so ist seine allgemeinste Form, der weiteste Riss in der Menschheit, der der vorhandenen Welt gegen unser Inneres, gegen die Welt des Subjekts.»[1] Demungeachtet soll das Denken, durch welches das Ziel der Philosophie erreicht wird, eins mit seinem Gegenstand sein. »Wie uns der Zweck der Philosophie, die Lösung des Zwiespalts zwischen unserem eigenen Innern und der Aussenwelt, zum Wissen leitet, als dem Gegenstande der Philosophie, in welchem das Denken sich eben in der Aussenwelt wiederfand: so leitet nun auch der Gegenstand der Philosophie uns zu ihrer Erkenntnisart, indem die Tätigkeit dieses sich so in der Aussenwelt wiederfindenden Gedankens auch das Mittel und Werkzeug ist, wodurch wir zur Erkenntnis gelangen. Zweck, Gegenstand und Verfahren der Philosophie sind also ein und dieselbe absolut freie Tätigkeit des Denkens — — —.» »Sein und Erkennen sind so eins; und schon von Alters her ist die Wahrheit als diese Identität des Denkens und des Seins, des Subjekts und des Objekts ausgesprochen worden.»[2] Damit ist das Vorhandensein des Erkenntnisproblems innerhalb der Wissenschaft verneint.

Nach Erdmann ist es die Aufgabe der neueren Philosophie, den Gegensatz zwischen dem Geiste und dem Sein, dem Denken und dem Seienden, Bewusstsein und Dasein zu lösen.[3] »Jedes System in dem Verlaufe der Geschichte der neuern Philosophie muss enthalten die beiden oben deduzierten, sich entgegengesetzten Momente, die man mit den Worten Bewusstsein und Dasein bezeichnen kann, und den Versuch ihrer Vermittlung.»[4] Diese Aufgabe soll am vollständigsten bei Hegel gelöst sein. Dass sie die erkenntnistheoretische ist, wird aus späteren Untersuchungen hervorgehn. Andererseits aber soll nach Erdmann der spekulative Standpunkt, der der Subjekt-Objektivität, durch die Phänomenologie gerechtfertigt sein. Diese wird als der subjektiv erste Teil des Systems bezeichnet, die Logik dagegen als der objektiv erste, die Notwendigkeit des spekulativen Standpunktes soll jedoch von

[1] Michelet, Das System der Philosophie, I, S. 3—4.
[2] S. 23—24, 25.
[3] Erdmann, Geschichte der neuern Philosophie, I: 1, S. 107 ff.
[4] S. 21.

der Phänomenologie nachgewiesen sein.[1] Im übrigen folgt ja Erdmann im wesentlichen nur Hegels eigener Darstellung und versucht nicht die Schwierigkeiten zu erklären.

Ebensowenig geht aus Kuno Fischer's Darstellung klar hervor, wie die Stellung des Hegelschen Systems zu dem Erkenntnisproblem aufzufassen ist. Fischer kritisiert Hegels Auffassung des Kritizismus. »Hegel hat es der kantischen Philosophie zu wiederholten Malen vorgeworfen, dass sie »das Erkennen vor dem Erkennen» fordere und darin dem lächerlichen Vorhaben jenes Scholastikus gleiche, der sich nicht eher ins Wasser wagen wollte, als bis er schwimmen gelernt. Der Vorwurf ist keineswegs zutreffend. Unsere leiblichen und geistigen Tätigkeiten geschehen, ohne dass wir derselben bewusst, geschweige wissenschaftlich bewusst sind. — — —. Wie sich die Physiologie zum Verdauen, die Logik zum natürlichen Denken — — —, so verhält sich Kants Vernunftskritik und Erkenntnislehre zu unserem natürlichen Erkennen und dem darauf gegründeten gemeinen oder gesunden Menschenverstande: sie ist das Erkennen nicht vor, sondern nach dem Erkennen.»[2] Die Erkenntniskritik als eine Lösung des Erkenntnisproblems ist also nach Fischer Wissenschaft, sei es ein Teil derselben, sei es die ganze. In beiden Fällen kommt er aber in Widerstreit mit von ihm akzeptierten Lehren Hegels. Die Wissenschaft soll ja nämlich auch nach ihm bei Hegel Subjekt-Objektivität sein.[3] Wie sind diese entgegengesetzten Behauptungen zu vereinigen?

Nach Hutchison-Stirling ist die wissenschaftliche Entwicklung bei Hegel die, dass das einfache, unmittelbare Ich sich in Subjekt und Objekt differenziert, welcher Gegensatz dann wieder in einer neuen vermittelten Einheit überwunden wird. »The Ego is first unal simplicity, — that is unal or simple negativity; but just, as it were, for this very reason (that is, to know itself and be no longer negative, or because it finds itself in a state of negativity) it becomes selfseparated into duality — it becomes a duplication, a duad, the units of which confronting each other, in the forms of Ego-subject and Ego-object; and then, again, this very selfseparation, this very self-duplication, becomes its own negation — the negation of the duality, inasmuch as its confronting units are

[1] 3: 2, S. 7—33, 34.

[2] Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, Jubiläumsausgabe, 8. 1, S. 437—38.

[3] S. 434.

seen to be identical, and the antithesis is reduced, the antagonism vanishes. This process of selfconsciousness has just to be transferred to the All, the Absolute, the Substance, to enable us to form a conception of unal negativity of Spirit passing into the heterity of external nature, finally to return reconciled, harmonious, and free into its own self. Surely, too, that process of selfconsciousness strikes the key-note of the whole method and matter of Hegel.»[1] Dass dieser Prozess des Selbstbewusstseins, auf das Absolute überführt, in keiner Weise seinen Charakter ändert, geht daraus hervor, dass das Selbstbewusstsein selbst das Absolute sein soll, und seine Bewegung ist die Bewegung des Absoluten, der Hegelsche Prozess.[2] Hiermit ist offenbar die Aufgabe der Philosophie auf dieselbe Weise angegeben wie in der Phänomenologie, weshalb sie also die erkenntnistheoretische ist. Zwar könnte es scheinen, als wenn die Aufgabe nicht die wäre, die Möglichkeit der Erkenntnis als Einheit von Subjektivem und Objektivem nachzuweisen, sondern vielmehr, ausgehend von dem Differenzlosen, die Möglichkeit der Differenz zu erklären, aber schon oben ist darauf hingewiesen worden, dass, da die Differenz als solche hier eben die zwischen Subjekt und Objekt ist, dieses Problem dasselbe wie das erkenntnistheoretische ist. Wie bei Hegel wird auch das Subjekt als das in sich Differenzierte gegenüber dem Objekt als dem Einfachen, Undifferenzierten gefasst.[3] Die Entwicklung von dem Einfachen zu dem Differenzierten und zu der mit sich selbst vermittelten Einheit ist demnach die Entwicklung von Objekt zu Subjekt und Selbstbewusstsein. Ob dieses Selbstbewusstsein ein besonderes Selbstbewusstsein, oder der Gedanke als solcher ist[4], hat keine Bedeutung. Der Inhalt des Problems ist derselbe, ob nun danach gefragt wird, wie ein besonderes Subjekt in der Erkenntnis eins mit seinem Objekt sein kann, oder ob es sich um ein universales Subjekt, hier gleichgesetzt mit dem Subjekt als solchem, handelt. Die Schwierigkeit liegt stets darin, wie ein Auffassendes eins sein kann mit dem Aufgefassten. Die Erkenntnis ist nämlich Subjekt-Objektivität. »Our knowing and what we know are identical. The object becomes, so to speak, intelligised, and the intellect objectivised.»[5] Die Erkenntnis, das Selbstbewusstsein in uns, ist das Absolute.[6] Ich, das Individuum,

[1] Hutchison-Stirling, The Secret of Hegel, S. 51.
[2] S. 160, 161. [3] Siehe z. B. S. 121—122.
[4] S. 85. [5] S. 89. [6] Ebenda.

bin als Erkenntnis besitzend absolut, bin aber gleichzeitig als Individuum nicht absolut, hat also nicht Erkenntnis. »*I* am the Idea — *you* — *he* — etc.; but we are also singulars.»[1] Hierdurch geht das Individuelle mit dem Universellen zusammen. Insofern es das Individuum ist, das Erkenntnis besitzt, ist die Erkenntnis Einheit des Bewusstseinssubjektes und des Objektes eben in der Bedeutung des individuellen Subjektes und des Objektes, und der Erkenntnisgegensatz ist der Bewusstseinsgegensatz eben in dieser Bedeutung. Andererseits war ja doch die Erkenntnis des Individuums die Erkenntnis als solche, und der Erkenntnisgegensatz bei dem Individuum dann auch der Erkenntnisgegensatz als solcher. Da das Problem eben durch den Erkenntnisgegensatz als solchen gegeben ist, ist es stets dasselbe. Die Dialektik, die daraus entspringt, dass die Erkenntnis des Individuums als *des Individuums* endlich und damit ihrem Objekt entgegengesetzt, als *Erkenntnis* dagegen unendlich und eins mit ihrem Objekt sein soll, hat Verf. an anderem Orte zu erörtern und zu erklären versucht.[2] Übrigens später mehr hiervon. Aus dem Gesagten geht indessen hervor, dass auch für Hutchison-Stirling einerseits das Problem der Philosophie das erkenntnistheoretische ist, andererseits dieses Problem auf dem Standpunkt der Philosophie, welcher der der Subjekt-Objektivität ist, nicht entstehen kann. Dieselbe Zweideutigkeit findet sich auch bei anderen englischen Hegelianern wie Caird und Wallace wieder.[3]

Bei Hegels Gegnern findet man ebensowenig eine Untersuchung davon, was eigentlich Hegels Problem ist. Wenn man, wie das oft geschieht, bemerkt, dass er mit Unrecht den Kantischen Subjektivismus verlassen und einen absoluten Standpunkt einzunehmen geglaubt habe, so muss man wohl meinen, dass er mit Unrecht das Erkenntnisproblem beiseitegelassen und geglaubt habe, in der Wissenschaft über dieses Problem hinausgelangt zu sein. Das muss z. B. Haym's Ansicht sein.[4] Dass er nicht meint, dass Hegel, sich selbst unbewusst, doch tatsächlich das Erkenntnisproblem behandelt, scheint daraus hervorzugehn, dass er die Philosophie von Hegels metaphysischen Spekulationen wieder auf die

---

[1] Ebenda.

[2] Om det kvantitativa betraktelsesättet i logiken, S. 78 ff.

[3] Siehe z. B. Caird, Hegel, S. 128—129, 145 f. Ebenso Wallace, Prolegomena to the Study of Hegels Philosophy, Chapter XXXII.

[4] Hegel und seine Zeit, S. 191, 92.

Kant-Fichteschen kritischen und transzendentalen Untersuchungen zurückverweisen will.[1]

Nach TRENDELENBURG stellt sich Hegel die Aufgabe, die Möglichkeit objektiver Erkenntnis dadurch zu erklären, dass das Denken als seinen eigenen Inhalt hervorbringend aufgefasst wird. In der tatsächlich vorliegenden Wissenschaft ist die Erkenntnis als Einheit von Subjekt und Objekt als eine Tatsache gegeben, die es zu erklären gilt. Die dialektische Methode wie auch die formale Logik werden als verschiedene Versuche, diese Aufgabe zu lösen, aufgefasst, welche Versuche jedoch beide misslungen sind.[2] Rücksicht auf die verschiedenen Auffassungen, die bei Hegel selbst bezüglich seines Problems vorhanden sind, wird nicht genommen. Kein Versuch wird gemacht, diese Hegels eigener deutlich ausgesprochener Ansicht widerstreitende Auffassung seines Problems zu rechtfertigen.

Dasselbe scheint, wenigstens teilweise, bei SAHLIN der Fall zu sein. Nach ihm ist Hegels Problem das, den Dualismus Fichtes zu überwinden, und dies soll dadurch geschehn, dass das Bewusstsein als ohne äusseren Impuls seinen Inhalt hervorbringend gedacht wird.[3] Der Gegensatz, der hier überwunden werden soll, ist demnach der zwischen dem Bewusstsein und einem für dieses Äusseren. In der weiteren Darstellung giebt jedoch S., wenn auch nicht direkt, Gründe für diese seine Auffassung an. Von dem Denken, das seinen eigenen Inhalt hervorbringt, wird nämlich gezeigt, dass es das absolute Denken als verendlicht ist. Insofern dieses Denken endlich ist, ist es seinem Objekt entgegengesetzt, und dieser Gegensatz ist der erkenntnistheoretische. In seiner Kritik Hegels giebt er also Gründe dafür an, dass das Hegelsche Problem auf die oben angegebene Weise aufgefasst wird. Teils aber ist dies nur etwas, was aus der Darstellung herausgelesen werden kann, ohne dass es darin direkt ausgesprochen ist, teils weist sein eigener Standpunkt dieselbe Zweideutigkeit wie der Hegelsche auf, weshalb er nicht die Grundlage desselben erklären kann. Hierüber später mehr. Übrigens nimmt er keine Rücksicht auf den entgegengesetzten Gedankengang bei Hegel, nach welchem dessen Problem gar nicht das ist, den Fichteschen Dualismus zu überwinden. Doch kann man keine Erörterung hierüber von SAHLIN verlangen, da er sich nur die Aufgabe stellt, zu untersuchen, ob Hegel den genannten Dualismus überwunden hat.

---

[1] S. 468, 69.

[2] TRENDELENBURG, Logische Untersuchungen, I, S. 130 ff.

[3] SAHLIN, Har Hegel öfvervunnit dualismen?, S. 3—4.

II. Die durch die Methode gegebene Stellung des Problems im System.

A. Untersuchung der zu Ende der Logik gegebenen Darstellung der Methode.

1. Referierende Darstellung.

Infolge dieses Schwankens der Auffassung von dem, was Hegels Problem ist, und wie das Erkenntnisproblem sich zu demselben verhält, ein Schwanken, das man sowohl bei Hegel selbst als bei seinen Anhängern und Kritikern wahrnehmen kann, ist es notwendig, zu untersuchen, welches Problem er nun tatsächlich in der Wissenschaft behandelt, unabhängig davon, welches seine eigene Ansicht darüber ist. Wir werden zu zeigen versuchen, dass, wenn er auch nicht das Erkenntnisproblem zu behandeln meint, sondern dieses als ausserhalb der Wissenschaft oder in einen besonderen Teil derselben fallend betrachtet, dieses doch tatsächlich vorliegt und als das Hauptproblem der Philosophie aufgefasst wird. Besonders gilt es ja für die Logik, dass das Problem, das dort behandelt wird, nicht das Erkenntnisproblem sein soll. Es ist klar, dass, da der Erkenntnisgegensatz noch nicht hervorgetreten sein soll, das Hauptproblem nicht als das erkenntnistheoretische aufgefasst werden kann. Dagegen kann ja, nachdem dieser Gegensatz in dem Prozesse sich entwickelt hat, die genannte Auffassung leichter sich geltend machen. — Die Untersuchung der Einleitung zeigte, dass man zu erwarten hatte, dass der Erkenntnisgegensatz unmittelbar in der Wissenschaft als deren erstes und letztes Problem, als ihr Hauptproblem, hervortreten würde. Ob die einleitende Entwicklung auf die eine oder die andere Weise aufgefasst wurde, stets war in dem Resultat, das den Ausgangspunkt der Wissenschaft bilden sollte, der Erkenntnisgegensatz, wenn auch nicht von Hegel selbst erkannt, vorhanden. Dieses Resultat und dieser Ausgangspunkt war ja nämlich entweder die in sich differenzierte, konkrete Einheit von Subjekt und Objekt oder auch die unmittelbare, rein abstrakte und leere Identität derselben. Abstrahiert man nun indessen von den Einleitungen, wozu man berechtigt sein muss, sofern sie als nur propädeutisch aufgefasst werden, so kann man sagen, dass der Anfang nicht die leere Einheit von Subjekt und Objekt, sondern schlechthin das Leere, Unmit-

telbare ist. Er braucht da, wie es scheint, keinen Gegensatz in sich zu enthalten. »Das reine Wissen, als in diese Einheit zusammengegangen, hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittelung aufgehoben; es ist das Unterschiedslose; dieses Unterschiedslose hört somit selbst auf, Wissen zu sein; es ist nur einfache Unmittelbarkeit vorhanden».[1] Aus den Erörterungen in den Einleitungen folgt zwar, dass dieses Unmittelbare die unmittelbare, undifferenzierte Einheit von Subjekt und Objekt ist, und einem Gedankengange gemäss, der sich noch in der Einleitung zur grösseren Logik fand, hatte man nicht das Recht, von der propädeutischen Entwicklung abzusehen. Ebenso wurde in der Einleitung zur Enzyklopädie, auch wenn jede propädeutische Entwicklung für unnötig erklärt wurde, der Anfang der Wissenschaft so angegeben, dass der Erkenntnisgegensatz darin vorhanden war. Man kann ja aber einem Gedankengange gemäss auch alle die Erörterungen, die in den Einleitungen vorkommen, als nicht vorhanden betrachten und direkt mit der Wissenschaft selbst beginnen. Diese wird dadurch in keiner Weise sachlich unvollständig. Es kann da indessen scheinen, als wenn man das unmittelbare Sein nicht als Einheit von Subjekt und Objekt oder überhaupt als Einheit eines Gegensatzes aufzufassen braucht. Was kann in solchem Falle dann als Hegels Hauptproblem bezeichnet werden?

Es mag eigentümlich erscheinen, dass Hegel nicht wie z. B. Kant und Fichte klar das Problem aufstellt, dessen Lösung er als Aufgabe der Philosophie betrachtet. In den Einleitungsschriften war dasselbe zwar angedeutet, und man konnte aus seiner Auffassung von der Wissenschaft einen Rückschluss auf dasselbe ziehen, es fand sich aber nicht klar angegeben. In dem System selbst ist das Gleiche der Fall. Ohne irgendwelche Angabe einer Schwierigkeit, die gelöst werden soll, will er nur den Begriff des unmittelbaren, undifferenzierten Seins aufstellen. Erst in dem Prozess selbst entsteht eine Schwierigkeit, ein Widerspruch, der gelöst werden muss. Aber auch hier ist es schwer zu sagen, dass ein Problem aufgestellt wird, denn solchenfalls würde mit dem Widerspruche ein Begriff von dessen Lösung als einer Aufgabe vorhanden sein. Ein solcher Begriff kann ja aber für Hegel erst mit der Lösung selbst, der Synthese, in der Wissenschaft hervortreten. So geht zwar die unbewegliche Substanz, das Sein, in die substanz-

[1] Log. I1, S. 58.

lose Bewegung, das Wesen, über, womit gesagt ist, dass die unbewegliche Substanz substanzlose Bewegung ist, und dies ist ein Widerspruch. Aber man kann nicht sagen, dass eine Aufgabe, diesen Widerspruch zu lösen, vorhanden ist, denn der Begriff ihrer Einheit ist erst mit dem Begriff gegeben. Es lässt sich nicht sagen, dass er in abstracto vorhanden ist, um später in dem Begriff durchgeführt zu werden, denn dieses sein abstraktes Vorhandensein könnte nur subjektiv sein, in dem reflektierenden Subjekt, das der Entwicklung vorgreift, aber als eine notwendige Aufgabe erweist sich die Lösung erst damit, dass sie in der wissenschaftlichen Entwicklung aus dem Gegensatz selbst hervorgeht. Dass der Widerspruch gelöst werden muss, dass nicht die Wirklichkeit selbst ein unaufgelöster Widerspruch ist, und eine Frage nach der Lösung daher sinnlos ist, hat sich noch nicht gezeigt. Entsteht in dem reflektierenden Subjekte, das der sachlichen Entwicklung vorgreift, eine abstrakte Vorstellung von der Lösung des Widerspruches, so ist damit nicht gegeben, dass diese Widerspruchslosigkeit die eigene Bestimmtheit der Sache ist, so dass es überhaupt eine Aufgabe sein kann, dieselbe zu finden. Dies ist erst damit gegeben, dass die Sache in ihrer eigenen Entwicklung sich diese Bestimmtheit giebt. Es folgt dies unmittelbar daraus, dass die Entwicklung der Wissenschaft die eigene Entwicklung der Sache ist[1]. Dass die Aufgabe nicht durch ein solches Vorgreifen der Entwicklung seitens des reflektierenden Subjekts gegeben sein kann, folgt auch daraus, dass die Entwicklung der Vorstellungen oder Begriffe des zeitlichen, Wissenschaft treibenden Subjekts sich mit der eigenen Entwicklung der Sache decken, die zeitliche und die logische Entwicklung dieselbe Ordnung besitzen müssen[2]. Da kann das zeitliche, die Wissenschaft denkende Subjekt nicht mit dem Begriff von dem Widerspruch eine abstrakte Vorstellung von der Lösung haben. Es scheint da unmöglich, von einer Aufgabe für die Wissenschaft oder für das zeitliche, die Wissenschaft denkende Subjekt zu sprechen. Andererseits muss ja doch die Wissenschaft, als eine zeitliche Entwicklung des Subjekts betrachtet, stets eine Aufgabe haben. Hegel selbst stellt sich eine solche, wenn er sagt, er wolle die Sache selbst in ihrer Entwicklung verfolgen. Er muss dabei, um von einem Begriff zu einem anderen gelangen zu kön-

[1] S. unten die Darstellung der Methode.

[2] Log. I1, S. 56.

nen, ihn durchdenken, ihn in seiner Bestimmtheit erfassen. Er muss sich da die Aufgabe stellen, Erkenntnis von ihm in seiner Bestimmtheit zu erlangen. Eigentlich ist ja dies, ob das Hegelsche Denken der Wissenschaft eine zweckbestimmte Tätigkeit ist oder nicht, eine rein psychologische Frage, und die Verneinung davon, dass das wissenschaftliche Denken durch die Vorstellung eines Zweckes geleitet ist, würde ja zu phantastischen Annahmen führen. Aber auch für die Wissenschaft als die eigene Entwicklung der Sache im Gegensatz zu der des nur zeitlichen Subjekts muss ein Zweck, eine Aufgabe, vorhanden sein.

Um dies nachzuweisen, und um klarzustellen, welches diese Aufgabe, dieser Zweck ist, untersuchen wir zunächst die Methode Hegels. Eine solche Untersuchung muss uns Klarheit über den Charakter der wissenschaftlichen Entwicklung verschaffen, da dieser durch die Methode bestimmt ist.

Eine Darstellung dieser Methode giebt Hegel bereits in der Einleitung zur Phänomenologie wie auch in den Einleitungen zu den beiden Darstellungen der Logik. Hier aber soll sie als der Einleitung der Wissenschaft angehörig nur eine orientierende propädeutische Bedeutung besitzen, indem sie die Vorstellungen in eine gewisse Richtung leitet. Die eigentliche wissenschaftliche Darstellung wird am Ende der Logik in der Darstellung der absoluten Idee gegeben. Die Methode kann zunächst als eine blosse Weise, Erkenntnis zu erlangen, aufgefasst werden, und sie hat auch wirklich diese Natur, sie ist aber nicht eine abstrakte Form, sondern eine Form, in welcher aller Inhalt seine Wahrheit hat. Wenn der Inhalt gegenüber der Methode als gegeben angenommen wird, so ist sie eine blosse äussere Form, diese Auffassung aber hat sich durch die ganze Entwicklung des Logischen als falsch erwiesen. Die absolute Form hat sich als eine nicht nur äussere, zufällige Bestimmung erwiesen, sondern als die letzte Grundlage und die absolute Wahrheit. Die Methode ist daraus als die sich selbst wissende hervorgegangen, als der absolute, sowohl subjektive als objektive Begriff, der sich selbst zum Gegenstand hat. Das, was hier als Methode betrachtet wird, ist nur die eigene Bewegung des Begriffs, deren Natur schon vorher erkannt worden ist, erst jetzt aber mit der Bedeutung, dass der Begriff alles ist und seine Bewegung die allgemeine, absolute Tätigkeit, die sich selbst bestimmende und realisierende Bewegung. Sie ist die eigene Methode jeder Sache, sowohl die Weise für die Erkenntnis, den

subjektiv sich wissenden Begriff, wie die objektive Weise oder die Substantialität der Dinge. Hiermit ist der Unterschied der Methode von dem Begriff als solchem gegeben. Für sich betrachtet, trat der Begriff in seiner Unmittelbarkeit hervor; die Reflexion oder der Begriff, der denselben betrachtete, fiel in unser Wissen. Die Methode ist dieses Wissen selbst, für das sie nicht nur da ist als Gegenstand, sondern als dessen eigene subjektive Tätigkeit, als Instrument und Mittel der Erkenntnis, geschieden davon, aber als deren eigenes Wesen. In der suchenden Erkenntnis ist die Methode gleichfalls Werkzeug, ein auf der subjektiven Seite stehendes Mittel, wodurch die Erkenntnis sich auf das Objekt bezieht. Das Subjekt ist in diesem Schlusse das eine und das Objekt das andere Extrem, und das erstere vereinigt sich durch seine Methode mit dem letzteren, dadurch aber nicht für sich mit sich selbst. Die Extreme bleiben gesondert, weil Subjekt, Methode und Objekt nicht als der einheitliche, identische Begriff gesetzt sind. — Bei Betrachtung der Bestimmungen der Methode muss man mit dem Anfang beginnen. Der Inhalt desselben ist etwas Unmittelbares, das die Form abstrakter Allgemeinheit hat. Es ist aber nicht die Unmittelbarkeit der sinnlichen Anschauung oder der Vorstellung, sondern die des Denkens. Das in sinnlicher Anschauung Unmittelbare ist eine Mannigfaltigkeit und Einzelheit, der Anfang der Wissenschaft dagegen ein Einfaches und Allgemeines. Auch bei dem Anfang der endlichen Erkenntnis ist das Allgemeine eine wesentliche Bestimmung, aber nur als Denk- oder Begriffsbestimmung im Gegensatz zu dem Sein. In Wirklichkeit aber ist diese erste Allgemeinheit eine unmittelbare und hat daher ebensosehr die Bedeutung des Seins; denn das Sein ist eben diese abstrakte Relation auf sich selbst. Dieses Allgemeine ist selbst unmittelbar dieses Unmittelbare, weil es als abstrakt nur diese abstrakte Relation auf sich ist, die das Sein ist. — Der Anfang hat somit für die Methode keine andere Bestimmtheit als die, das Einfache und Allgemeine zu sein; dies ist eben die Bestimmtheit, infolgewelcher sie mangelhaft ist. Die Allgemeinheit ist der reine, einfache Begriff, und die Methode als das Bewusstsein davon weiss, dass die Allgemeinheit nur Moment, und dass der Begriff darin noch nicht an und für sich bestimmt ist. Aber mit dem Bewusstsein, dass der Anfang nur auf Grund der Methode weiterführte, wäre dieser etwas Formales, nur in äusserer Reflexion Gesetztes. Da er aber die objektive, immanente Form ist, so muss der unmittelbare Anfang an sich selbst das

Mangelhafte und mit dem Trieb, weiterzuführen, begabt sein. Das Allgemeine gilt in der absoluten Methode nicht als nur abstrakt, sondern als das objektiv Allgemeine, d. h. dasjenige, was »an sich» die konkrete Totalität ist, was aber noch nicht gesetzt, noch nicht für sich ist. Sogar das abstrakt Allgemeine als solches ist in seinem Begriff, d. h. in seiner Wahrheit betrachtet, nicht nur das Einfache, sondern als abstrakt ist es bereits als mit einer Negation behaftet gesetzt. Es giebt daher auch weder in der Wirklichkeit noch im Gedanken etwas so Einfaches und so Abstraktes, wie man sich gewöhnlich vorstellt. Etwas derartig Einfaches ist eine blosse Meinung, die ihren einzigen Grund in dem Mangel an Bewusstsein von dem hat, was in Wirklichkeit vorhanden ist. Zuerst wurde der Anfang als das Unmittelbare bestimmt. Die Unmittelbarkeit des Allgemeinen ist dasselbe, was hier als »Ansichsein» ohne »Fürsichsein» ausgedrückt worden ist. Man kann daher wohl sagen, dass aller Anfang mit dem Absoluten gemacht werden muss, gleichwie aller Fortgang nur eine Darstellung davon ist, insofern das »Ansichseiende» der Begriff ist. Aber eben deshalb, weil es zuerst nur »an sich» ist, ist es doch nicht das Absolute oder der gesetzte Begriff und auch nicht die Idee, denn diese bedeuten eben, dass das, was »an sich» ist, nur ein abstraktes, einseitiges Moment ist. Der Fortgang ist daher keine Art Überfluss. Er wäre dies, wenn der Anfang schon in Wahrheit das Absolute wäre. Der Fortgang besteht vielmehr darin, dass das Allgemeine sich selbst bestimmt und für sich das Allgemeine ist, d. h. ebensosehr Einzelnes und Subjekt. Die konkrete Totalität, die den Anfang bildet, hat als solche in sich selbst den Anfang zu Fortgang und Entwicklung. Sie ist als konkret in sich differenziert; auf Grund ihrer ersten Unmittelbarkeit sind aber die ersten Differenten zunächst verschieden. Aber das Unmittelbare ist als sich auf sich beziehende Allgemeinheit, als Subjekt, auch die Einheit der Verschiedenen. Diese Reflexion ist das erste Stadium im Fortgange, das Hervortreten der Differenz, das Urteil, das Bestimmen überhaupt. Das Wesentliche ist, dass die absolute Methode die Bestimmung des Allgemeinen in diesem selbst findet und einsieht. Die verstandesmässige, endliche Erkenntnis verfährt hierbei so, dass sie von dem Konkreten auf eine äussere Weise wiederaufnimmt, was sie bei dem abstrahierenden Hervorbringen des Allgemeinen auf dieselbe Weise weggelassen hat. Die absolute Methode dagegen verhält sich nicht als äussere Reflexion, sondern nimmt das

Bestimmte aus dem Gegenstande selbst, da sie das eigene Prinzip und die Seele desselben ist. Es ist dies, was Plato von der Erkenntnis verlangte, dass sie nämlich die Dinge an sich selbst betrachten und zum Bewusstsein bringen sollte, was in ihnen immanent ist. Die Methode der absoluten Erkenntnis ist insofern analytisch. Dass sie die weitere Bestimmung ihres ersten Allgemeinen ganz und gar in diesem findet, ist die absolute Objektivität des Begriffs, deren Gewissheit sie ist. Aber sie ist ebensosehr synthetisch, indem ihr Gegenstand, unmittelbar als einfach, allgemein bestimmt, durch die Bestimmtheit, die er selbst in seiner Unmittelbarkeit und Allgemeinheit hat, sich als ein Anderes erweist. Diese Relation zu einem Verschiedenen ist aber nicht mehr das, was in der endlichen Erkenntnis mit Synthese gemeint ist; schon durch ihre ebensosehr analytische Bestimmung, in sich selbst diese Relation zu besitzen, unterscheidet sie sich vollkommen von jenem Synthetischen. — Dieses ebensosehr synthetische wie analytische Moment in dem Urteil, wodurch das erste Allgemeine aus sich selbst sich als sein eigenes Anderes bestimmt, ist als das Dialektische zu bezeichnen. Der Schluss, der aus einer solchen Dialektik gezogen wird, ist überhaupt der Widerspruch und die Nichtigkeit der aufgestellten Behauptungen. Diese Nichtigkeit kann aber auf zweierlei Weise vorhanden sein, entweder objektiv, so dass der Gegenstand, der solchermassen sich widerspricht, in sich selbst sich aufhebt und nichtig ist — dies war z. B. die Schlussfolgerung der Eleaten —, oder auch subjektiv, so dass die Erkenntnis mangelhaft ist. Im letzteren Falle meint man entweder, dass es nur diese Dialektik ist, die durch ein Kunststück einen falschen Schein hervorbringt, oder auch meint man, dass das Resultat, die subjektive Nichtigkeit, nicht die Dialektik, sondern die Erkenntnis, gegen die sie gerichtet ist, betrifft. — Man meint also, dass die Dialektik, und ihr negatives Resultat entweder den Gegenstand oder die subjektive Erkenntnis betrifft, dass aber dagegen die Bestimmungen, die bei dem Gegenstand nachgewiesen werden, unberührt bleiben und als für sich giltig vorausgesetzt werden. Es ist ein unermessliches Verdienst der Kantischen Philosophie, dass sie den Impuls zur Wiederherstellung von Logik und Dialektik in der Bedeutung einer Betrachtung der Denkbestimmungen an sich selbst gegeben hat. Der Gegenstand ist, was er ist, nur in den Bestimmungen. Es ist nicht die Schuld des Gegenstandes, dass die dialektische Entwicklung eintritt. Es ist nicht so, dass die Bestimmungen an sich

richtig sind und nur durch eine ihnen fremde Verbindung in einem Dritten in dialektisches Verhältnis und in Widerspruch gesetzt werden. Ein solches für die Vorstellung und den Verstand äusseres und fixes Subjekt wie auch die abstrakten Bestimmungen sind selbst als etwas Unmittelbares der Dialektik unterworfen. Die als fest angenommenen Gegensätze, wie Endliches und Unendliches, Einzelnes und Allgemeines, usw., sind durch sich selbst übergegangen, die Synthese und das Subjekt, bei dem sie hervortreten, sind das Produkt ihrer eigenen Reflexion. — Auf diese Weise erwies sich das erste Unmittelbare als das Vermittelte, als sein eigenes Anderes. Das Andere ist also die Negation des Ersten oder das erste Negative. Das Unmittelbare ist in dem Andern untergegangen, dieses aber ist nicht das leere Negative, das Nichts, das gewöhnlich als das Resultat der Dialektik aufgefasst wird, sondern es ist das Anderssein des Ersten, anders als das Erste, die Negation des Unmittelbaren und somit das Vermittelte, das das Erste in sich enthält. Dieses ist demnach darin sowohl »aufgehoben» als »aufbewahrt». — Das Andere ist nicht anders als etwas gegen dasselbe Gleichgiltiges, denn dann bezöge es sich nicht darauf als auf ein Anderes, wäre nicht anders als dieses, sondern es ist anders als ein Anderes, schliesst sein eigenes Anderes in sich und ist demnach als der Widerspruch »die gesetzte Dialektik seiner selbst». Es ist selbst das Bestimmte, der Unterschied oder das Verhältnis; das dialektische Moment besteht hier daher darin, die Einheit zu setzen, die in demselben enthalten ist. Wenn der Widerspruch hier nicht hervortritt, so beruht das auf einem Mangel des Denkens, das seine Gedanken nicht zusammenführt, denn das Material, entgegengesetzte Bestimmungen in einer und derselben Hinsicht, sind bereits gesetzt. Das formale Denken aber macht sich die Identität zum Gesetz, lässt den widersprechenden Inhalt, den es für sich hat, in die Sphäre der Vorstellung, in Raum und Zeit, niedersinken, worin die Widersprechenden ausserhalb einander als neben- und nacheinander gehalten werden, und dann für das Bewusstsein ohne gegenseitige Berührung hervortreten. — Die betrachtete Negativität bildet den Wendepunkt in der Bewegung des Begriffs. Sie ist der einfache Punkt negativen Verhältnisses zu sich. Nur auf dieser Subjektivität beruht die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Begriff und Realität und die Einheit, die die Wahrheit ist. Sie ist das innerste, objektivste Moment des Lebens und des Geistes, wodurch ein Subjekt, eine Person, etwas Freies ist. — Diese Nega-

tivität ist als der sich aufhebende Widerspruch die Wiederherstellung des ersten Unmittelbaren, des Einfachen, Allgemeinen, denn unmittelbar ist das Anderssein des Anderen, die Negation der Negation, das Positive, Identische, Allgemeine. Das Dritte ist also das Unmittelbare durch Aufheben der Vermittlung, das Einfache durch Aufhebung des Unterschiedes, der Begriff, der durch das Anderssein sich realisiert und durch Aufhebung dieser Realität mit sich zusammengeht. Es ist ebensosehr Unmittelbarkeit wie Vermittlung, oder es ist die Einheit derselben. Diese Urteile sind aber nicht imstande, es zu erfassen, weil es nicht ein ruhendes Drittes, sondern eben als diese Einheit die sich mit sich vermittelnde Bewegung und Tätigkeit ist. Was der Begriff zunächst nur für uns ist, das ist er nun für sich, denn das Dritte ist der Schluss, in welchem er durch seine Negativität mit sich selbst vermittelt und hierdurch für sich als das Allgemeine und Identische in seinen Momenten gesetzt ist. — Als einfache Relation auf sich ist nun dieses Dritte etwas Allgemeines, und die Negativität, die dessen Dialektik und Vermittlung bildete, ist in dieser Allgemeinheit gleichfalls in die einfache Bestimmtheit zusammengegangen, die wieder ein Anfang sein kann. — Die Methode bleibt mit der neuen Grundlage, die das Resultat ist, dieselbe wie vorher. Die Veränderung betrifft nur den Grund als solchen. Er ist nun zwar Grund, aber seine Unmittelbarkeit ist blosse Form, da er auch Resultat ist; seine Bestimmtheit als Inhalt ist daher nicht mehr etwas nur Aufgenommenes, sondern Abgeleitetes und Bewiesenes. — Indem diese Bestimmtheit der unbestimmte Anfang in seiner nächsten Wahrheit ist, darf der Anfang als etwas gegenüber dem Resultat Bestimmtes nicht als unmittelbar, sondern muss als vermittelt und hergeleitet aufgefasst werden. Dies kann als die Forderung eines unendlichen Regresses in Beweis und Herleitung erscheinen, gleichwie, da aus dem neuen Anfang, der erhalten worden ist, durch die Methode gleichfalls ein Resultat hervorgeht, der Prozess auch in Unendlichkeit fortzuschreiten scheint. — Es kann scheinen, als wenn solche Anfänge wie Sein, Wesen, Allgemeinheit von solcher Art sind, dass sie als absoluter Anfang keinen weiteren Rückgang fordern oder erlauben. Die Unbestimmtheit aber, die diese logischen Begriffe zu ihrem einzigen Inhalt haben, ist das, was ihre Bestimmtheit ausmacht. Es ist ihre unmittelbare Bestimmtheit, eine Bestimmtheit so gut wie jeder andere Inhalt, und die bedarf einer Herleitung. Die Vermittlung geht durch einen

Inhalt als durch ein scheinbares Anderes zu dem Anfang zurück, so dass sie diesen nicht nur als einen bestimmten wiederherstellt, sondern das Resultat ist ebensosehr die aufgehobene Bestimmtheit und somit die Wiederherstellung der ersten Unmittelbarkeit. Dies bewirkt die Methode als »System der Totalität». — Die Bestimmtheit, die Resultat war, ist, wie gezeigt worden, infolge der Form von Einfachheit selbst ein neuer Anfang. Zunächst bestimmt sich dieser Fortgang so, dass er mit der einfachen Bestimmtheit anfängt, wonach die folgenden immer reicher und konkreter werden, denn das Resultat enthält den Anfang, und der Verlauf hat es um eine Bestimmung reicher gemacht. — Jede neue Stufe im weiteren Bestimmen ist aber auch ein Insichgehn und die grössere Ausdehnung ebensosehr höhere Intensität. »Das Reichste ist daher das Konkreteste und Subjektivste, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende, das Mächtigste und Übergreifendste. Die höchste, zugeschärfteste Spitze ist die reine Persönlichkeit, die nur durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebensosehr Alles in sich befasst, weil sie sich zum Freiesten macht, — zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist.» Auf diese Weise ist jeder Schritt vorwärts im weiteren Bestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, auch ein Zurückwenden zu diesem. Die Methode, die hiermit einen Kreis bildet, kann indessen nicht in einer zeitlichen Entwicklung antizipieren, dass der Anfang schon als solcher hergeleitet ist.[1]

2. Die Methode als Subjekt-Objektivität und damit als Methode der Lösung des Erkenntnisproblems.

Wir haben hier ausführlich Hegels Darstellung der Methode referiert, weil wir uns später wiederholt darauf berufen werden. Hier wollen wir uns zunächst nur gewisser Punkte derselben bedienen. — Es galt, durch Untersuchung dieser Darstellung der Methode nachzuweisen, dass das Problem der Wissenschaft bei Hegel das erkenntnistheoretische ist. Geschichtlich betrachtet, ist dies offenbar zu erwarten. Dass dieses Problem sich sowohl bei Kant wie bei Fichte und Schelling findet, und dass es bei ihnen ungelöst bleibt, hat Verf. an anderem Orte zu zeigen versucht.[2] Aus der Darstellung in der Einleitung zur enzyklopädischen

[1] Log. II, S. 319—340.

[2] »Kritik av subjektivismen» etc. Übrigens später hierüber.

Logik, die oben referiert worden ist, geht auch hervor, dass Hegel den Mangel bei diesen Philosophen als eben den auffasste, dass sie nicht den Erkenntnisgegensatz überwunden hatten. Zwar könnte es ja einem Gedankengange gemäss scheinen, als wenn Hegel es so meinte, dass dieses Problem überhaupt nicht in der Wissenschaft behandelt werden dürfte, jedenfalls aber war er dann der Ansicht, dass durch seine Methode das erkenntnistheoretische Problem beseitigt sei. Dies kann also entweder bedeuten, dass in dem Begriff der von der Methode bestimmten Entwicklung der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt gar nicht gedacht ist, oder auch, dass dieser Gegensatz durch die genannte Entwicklung gelöst wird. Da nun die Methode die sachliche Entwicklung selbst sein soll, so soll also in dem Begriff der Methode der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt entweder gar nicht vorhanden sein, oder auch soll er darin vorhanden sein, aber so, dass er in der Entwicklung, die die Methode ist, gelöst wird. Diese beiden Gedanken sind nun auch hier in der wissenschaftlichen Darstellung der Methode wiederzufinden.

Die Methode wird bezeichnet als »der sich selbst wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjektive als Objektive, zum Gegenstande habende Begriff», »sowohl die Art und Weise des Erkennens, des subjektiv sich wissenden Begriffs als die objektive Art und Weise.» Sie ist also Subjekt-Objektivität. Dies bedeutet nun nicht nur, dass Subjekt und Objekt Bestímmungen der Methode als eines Dritten sein sollen. Man könnte behaupten wollen, dass die Subjekt-Objektivität etwas sei, was sowohl auffassend als aufgefasst wäre, ohne dass dies bedeutete, dass das Auffassen identisch mit der Eigenschaft als Aufgefasstem wäre. Bei etwas Bestimmtem könnte man dann unterscheiden sowohl den Charakter als Auffassendes als den als Aufgefasstes und ausserdem ein Drittes, A. Das auffassende A wäre ein A auffassendes A. Hier wäre dann freilich nicht die Eigenschaft als Auffassendes, als Subjekt, identisch mit der Eigenschaft als Aufgefasstem, als Objekt, aber ein gewisses Auffassen und die Eigenschaft als von diesem Auffassen aufgefasst würden als Bestimmungen in einem Dritten enthalten sein, das ausserdem etwas mehr, A, wäre. Das Subjekt, das Auffassen, das Wissen, würde also nicht identisch mit dem Objekt sein, sondern Subjekt und Objekt wären als Bestimmungen in einem und demselben enthalten. Dass Hegel in den Einleitungsschriften die Subjekt-Objektivität als Identität von Auffassen und

Aufgefasstem, dem Bewusstsein und seinem Gegenstande, fasste, obwohl diese Begriffe in ihrer Einheit zugleich ihre Bestimmtheit von Subjekt und Objekt verloren hatten, war klar.[1] Dies geht deutlich daraus hervor, dass der Bewusstseinsgegensatz in dem Anfang der Wissenschaft in einer unmittelbaren, absolut einfachen und undifferenzierten Einheit aufgehoben sein soll. In dem Anfang der Wissenschaft werden also einem Gedankengange gemäss, der in allen Einleitungen nachgewiesen werden konnte, Subjekt und Objekt identisch, in welcher Identität indessen gleichzeitig die Bestimmtheit von Subjekt und Objekt aufgehoben sein muss, eben weil das Subjekt als mit dem Objekt zusammengegangen nicht weiter Subjekt sein kann und umgekehrt.

Aber auch in der Methode werden Subjekt und Objekt als identisch bezeichnet, während sie gleichzeitig verschieden sind. Der Mangel bei der Methode in der suchenden Erkenntnis ist der, dass dort Subjekt, Methode und Objekt nicht »als der eine identische Begriff gesetzt sind». Das Subjekt schliesst sich dort zwar durch die Methode mit dem Objekt zusammen, hierin aber nicht für sich mit sich selbst. »Im wahrhaften Erkennen dagegen ist die Methode nicht nur eine Menge gewisser Bestimmungen, sondern das An- und Für-sich-Bestimmtsein des Begriffs, der die Mitte nur darum ist, weil er ebensosehr die Bedeutung des Objektiven hat, das im Schlussatze daher nicht nur eine äussere Bestimmtheit durch die Methode erlangt, sondern in seiner Identität mit dem subjektiven Begriffe gesetzt ist». — Die Bestimmungen sollen ja ferner nach Hegel nicht so verbunden werden, dass sie als Bestimmungen eines und desselben Dritten gezeigt werden, das ausserdem andere, den ersteren gegenüber selbständige Bestimmungen hat. Sondern die Bestimmungen selbst sollen in einander übergehn, so dass die eine die andere zur Bestimmung hat und umgekehrt. Subjekt und Objekt sind also nicht Bestimmungen eines Dritten, das ausserdem auf andere Weise bestimmt ist, eine andere Bestimmung, z. B. A, hat, sondern das Subjekt ist das Objekt und das Objekt das Subjekt. Das Dritte ist eben diese Einheit, das Subjekt, das das Objekt ist, und das Objekt, das das Subjekt ist. Dieses soll nun zwar eine andere Bestimmtheit haben als die von Subjekt und Objekt, dies aber, weil das Subjekt, das eins mit dem Objekt ist,

[1] Phänom., z. B. S. 25, 41, 61, 517; Enzykl., S. 34 f.; Log. 1 1, S. 26—27, 33.

nicht länger Subjekt sein kann, während es doch gleichzeitig fortgesetzt es sein muss, und das Objekt in derselben Weise nicht länger Objekt sein kann, gleichzeitig es aber doch sein muss. — Ferner soll ja die Methode ein Wissen sein, für das sie selbst Gegenstand ist. »Die Methode ist dies Wissen selbst, für das er (der Begriff) nicht nur als Gegenstand, sondern als dessen eigenes, subjektives Tun ist». Sie ist »der sich selbst wissende, sich — — — zum Gegenstande habende Begriff.» Wenn aber die Methode Wissen ist, das die Methode weiss, Begriff, der Begriff von sich ist, so ist das Wissen dasselbe wie das, was gewusst wird, der Begriff dasselbe wie das, wovon er Begriff ist. Das Subjekt ist dann identisch mit dem Objekt.

Dasselbe liegt indessen schon darin, dass der Charakter als Auffassen und der Charakter als in diesem Auffassen Aufgefasstes nebst einem Dritten, A, bei einem Begriff sollten unterschieden werden können. Solchenfalls wäre ja doch das auffassende A und damit der Charakter als Auffassen in diesem selben Auffassen aufgefasst. Das Auffassen wäre da ein Auffassen von sich, Identität von Subjekt und Objekt. Das auffassende und aufgefasste A als in derselben Auffassung auffassend und aufgefasst wäre sich auffassend. Es ist also, wenn dies möglich sein soll, eine Unterscheidung zwischen A und »sich» notwendig. Da aber »sich» ebendasselbe A ist, so ist eine solche Unterscheidung unmöglich. Dann fällt aber auch der Unterschied zwischen auffassend und aufgefasst weg, und Subjekt-Objektivität in der Bedeutung von Identität zwischen Subjekt und Objekt liegt vor. — Hiermit ist natürlich nicht gesagt, dass, insoweit das Auffassen aufgefasst wird, Subjekt-Objektivität vorliegt, und dass demnach im Grunde das Auffassen nicht aufgefasst werden, eine Untersuchung des Auffassens somit nicht möglich sein kann. Es ist nur gesagt, dass, wenn das, was in dem Auffassen des Auffassens aufgefasst sein soll, eben das hierbei Auffassende, demnach eben das Auffassen des Auffassens wäre, so dass also eine Auffassung von sich vorläge, damit auch Subjekt-Objektivität in der Bedeutung von Identität zwischen Subjekt und Objekt vorläge. Eine Auffassung des Auffassens ist ja wohl möglich und bedeutet nicht Subjekt-Objektivität, diese Auffassung ist aber nicht eine Auffassung von sich, eine Auffassung der Auffassung des Auffassens. Natürlich kann man auch fortfahren und sagen, dass eine Auffassung der Auf-

fassung des Auffassens wohl möglich ist, nur dass sie nicht eine Auffassung von sich ist.[1]

Dass die Einheit von Subjekt und Objekt in der Methode Identität von Subjekt und Objekt sein muss, geht auch daraus hervor, dass die Begriffsverbindung bei Hegel stets als absolutes Zusammenfallen von Verschiedenen gedacht wird. Das Unmittelbare differenzierte sich, kehrte aber dann zu sich zurück, referierte sich in seinem Andern auf sich, wodurch das erste Unmittelbare wiederhergestellt wurde. »In diesem Wendepunkt kehrt der Verlauf des Erkennens zugleich in sich selbst zurück. Diese Negativität ist als der sich aufhebende Widerspruch die Herstellung der ersten Unmittelbarkeit, der einfachen Allgemeinheit, — — —.» Die Verbindung der Differenten ist demnach eine unmittelbare und damit undifferenzierte Einheit. Sie sind also identisch. Die Differenten werden dadurch verbunden, dass die Differenz sich zu einfacher Relation auf sich entwickelt. »Als einfache Beziehung auf sich ist es ein Allgemeines, und die Negativität, welche die Dialektik und Vermittlung derselben ausmachte, ist in dieser Allgemeinheit gleichfalls in die einfache Bestimmtheit zusammengegangen, welche wieder ein Anfang sein kann.» Zwar ist die Einheit auch Vermittlung und vermittelt. Sie ist eine einfache, undifferenzierte Einheit, die jedoch in sich Differenz enthält. »Näher ist das Dritte das Unmittelbare aber durch Aufhebung der Vermittlung, das Einfache durch Aufheben des Unterschiedes, das Positive durch Aufheben des Negativen, der Begriff, der sich durch das Anderssein realisiert, und durch Aufheben dieser Realität mit sich zusammengegangen, und seine absolute Realität, seine einfache Beziehung auf sich hergestellt hat. Dies Resultat ist daher die Wahrheit. Es ist ebensosehr Unmittelbarkeit als Vermittlung; — aber diese Formen des Urteils: Das Dritte ist Unmittelbarkeit und Vermittlung, oder es ist die Einheit derselben, sind nicht vermögend, es zu fassen, weil es nicht ein ruhendes Drittes, sondern eben als diese Einheit, die sich mit sich selbst vermittelnde Bewegung und Tätigkeit ist.» Eben weil es das sich mit sich selbst Vermittelnde, das sich auf sich selbst Beziehende ist, muss es offenbar zugleich unmittelbar und vermittelt sein, während es gleichzeitig unbefriedigend sein muss, die Sache so auszudrücken. Als sich auf sich selbst beziehend enthält es keine Differenz. Es liegt nur das mit sich Iden-

[1] Siehe hierüber HERBART's scharfsinnige Behandlung des Begriffs der Subjekt-Objektivität, z. B. Werke, V, S. 267 ff.

tische vor, in welchem Begriff »das« und »sich« ja nicht different sein können. Die Einheit, die durch die Identität mit sich ausgedrückt wird, muss als solche undifferenziert sein. »Das« und »sich« können nicht different sein. Andererseits aber soll hier doch ein wirkliches Verhältnis vorliegen. Es ist die Verschiedenheit, die dadurch, dass sie sich als Beziehung auf sich bestimmt, sich aufhebt Es ist das Verschiedene, das in seinem Andern sich auf sich selbst bezieht. Hier liegt dann auch Verschiedenheit vor. Es ist aber nicht befriedigend, zu sagen, dass hier sowohl Verschiedenheit als Identität zwischen den verschiedenen Momenten vorliegt, denn was gesucht wird, ist eine Identität, in welcher die Verschiedenheit eben durch die Identität, und eine Verschiedenheit, in welcher die Identität eben durch die Verschiedenheit ausgedrückt ist. In dem Begriffe der Vermittlung mit sich ist gefordert, dass man in der Vermittlung die Unmittelbarkeit und in der Unmittelbarkeit die Vermittlung denken soll. Es ist daher unbefriedigend, die Sache so auszudrücken, dass das Dritte sowohl Unmittelbarkeit als Vermittlung ist, denn damit ist nicht die Unmittelbarkeit eben in der Vermittlung ausgedrückt und gedacht, was gefordert war. Dies soll nur durch die Bewegung ausgedrückt werden können. Ist eben in der Unmittelbarkeit, der blossen Unmittelbarkeit, die Vermittlung ausgedrückt, so ist nur die Vermittlung. Aber in dieser blossen Vermittlung soll die Unmittelbarkeit ausgedrückt sein. Damit ist wieder nur die Unmittelbarkeit. Dies ist da die Bewegung von Unmittelbarkeit zu Vermittlung und zurück, die Vermittlung mit sich. Indessen ist das, was in dem Begriff der Bewegung gedacht sein soll, eben die Vermittlung, in welcher die Unmittelbarkeit ausgedrückt ist, und umgekehrt.[1] Hierin ist gedacht, dass die Vermittlung mit sich sowohl Unmittelbarkeit als Vermittlung ist, gleichzeitig aber ist gedacht, dass dies nicht so ist. Sagt man von ihr, dass sie sowohl Unmittelbarkeit als Vermittlung ist, so ist nämlich nicht in der Unmittelbarkeit als solcher die Vermittlung gegeben und umgekehrt. Sagt man dagegen, dass sie Einheit, Identität von Unmittelbarkeit und Vermittlung, ist, so ist nicht in der Identität ausgedrückt, dass sie verschieden sind, dass die Vermittlung mit sich sowohl Unmittelbarkeit als Vermittlung ist. Im Begriff der Identität von Unmittelbarkeit und Vermittlung sind sie zwar auch als Verschiedene gedacht, aber diese Verschiedenheit

---

[1] Siehe auch Log. I.1, S. 84.

ist nicht in und mit der Identität gegeben. Sonst brauchte man nicht zu sagen, hier wäre Identität von Unmittelbarkeit und Vermittlung, wobei doch die Verschiedenen für sich ausgedrückt und nicht schon mit der Identität ausgesagt sind. Hier ist eben Identität zwischen Verschiedenen. Gleicherweise liegt auch darin, dass etwas sowohl Unmittelbarkeit als Vermittlung ist, dass diese nicht verschieden, sondern identisch sind, aber die Identität ist nicht in und mit der Verschiedenheit ausgedrückt. Man sagt vielmehr, dass die Verschiedenen eins sind, wobei also doch die Begriffe Verschiedenheit und Identität als nicht das Eine schon in dem Anderen gedacht gegeben sind. Da Identität und Differenz als verschiedene Begriffe gedacht sind, so kann das Eine niemals das Andere ausdrücken. Dies ist aber gefordert. Es ist nicht nur gefordert, dass wir phantasierend das Eine als in dem Andern gegeben denken sollen, sondern dies soll in einem wahren Urteil gedacht werden. Es ist also gefordert, dass das Falsche wahr gemacht und damit wahr sein soll. Dass der Ausdruck in jedem Falle unbefriedigend ist, beruht also darauf, dass der geforderte Gedanke als selbst widersprechend zu denken nicht realisiert werden kann. Es wird gefordert, dass ein Widersprechendes gedacht und so ausgedrückt werden soll, dass es nicht widersprechend ist. Dies soll in der Bewegung geschehn. Das, was in dem Begriff der Bewegung gedacht werden soll, ist doch eben, dass in der Vermittlung mit sich selbst die Identität der Unmittelbarkeit und Vermittlung durch ihre Differenz und diese durch jene ausgedrückt sein soll, ohne dass dies widersprechend, oder so dass diese widersprechenden Gedanken widerspruchslos sein sollen. Damit ist ja gesagt, dass diese Urteile nicht befriedigend die Sache ausdrücken, andererseits aber soll sie doch durch dieselben ausgedrückt werden. Sie soll durch sie sowohl ausgedrückt als nicht ausgedrückt werden. In dem Begriff der Bewegung gedacht, sollen die Falschen wahr sein. Das, was, ohne Sinn ist, soll, in der Bewegung gedacht, Sinn erhalten, aber doch soll das, was in der Bewegung gedacht wird, eben das sein, was keinen Sinn hat. Natürlich könnte man hier fortfahren und sagen, dass es unbefriedigend ist, zu sagen, dass etwas zugleich widersprechend und widerspruchslos, oder dass es Einheit, Identität davon sein soll. Damit ist aber doch aufs neue gefordert, dass ein Widersprechendes widerspruchslos gedacht werden soll, u. s. w. in infinitum. Stets muss ein Widersprechendes als wi-

derspruchslos ausgesagt werden, während es gleichzeitig, da das Urteil auch als widersprechend erkannt wird, aufgehoben wird. Zu sagen, dass das, was hier gemeint ist, in einem Urteil nicht fixiert und ausgedrückt werden kann, ist nicht möglich, weil es dann doch fixiert und ausgedrückt ist, und dies eben in der Hinsicht, in der es unmöglich sein sollte. Man hat darum Recht, sich an das zu halten, was Hegel in Urteilen ausspricht. Die Begriffsverbindung ist also doch als Identität von Differenten gedacht, während es gleichzeitig, da dies ein widersprechender Gedanke ist, darin verneint ist. — Die Subjekt-Objektivität ist demnach Identität von Subjekt und Objekt und nichts Anderes. Zwar wird ja die Vereinigung der Begriffsbestimmungen als etwas angenommen, das sie als Bestimmungen hat, die Vereinigung von Subjekt und Objekt ist etwas, das Subjekt und Objekt ist, dieses Etwas ist aber nichts Anderes als die Subjektivität selbst, die Objektivität ist, oder die Objektivität, die Subjektivität ist. Wenn auch dieses Etwas notwendigerweise mehr als Subjekt und Objekt sein muss, so ist dies gleichzeitig verneint. Das Neue, das dadurch entsteht, dass die Subjektivität mit der Objektivität vereinigt wird, kann nur eben diese Einheit sein. Diese Einheit aber war die Subjektivität, die Objektivität ist, oder die Objektivität, die Subjektivität ist. Dieses Etwas, das Subjekt und Objekt ist, enthält also keine andere Bestimmung und ist selbst keine andere Bestimmung als Subjekt und Objekt. Gleichzeitig soll es jedoch das sein, denn das Subjekt als identisch mit dem Objekt ist ja Subjekt, das nicht Subjekt ist, und das Objekt, das Subjekt ist, ist nicht länger Objekt. Man hat demnach ebensosehr das Recht, zu behaupten, dass hier blosse Identität von Subjekt und Objekt vorliegt, wie dies zu verneinen, oder zu sagen, dass beides vorliegt. Jedenfalls ist man berechtigt zu behaupten, dass die Subjekt-Objektivität Identität von Subjekt und Objekt ist.

Das Gesagte wird also dadurch nicht aufgehoben, sondern erklärt vielmehr, dass Hegel gleichzeitig verneinen kann, dass die Einheit Zusammensein, Zusammenfallen ist. »Der Begriff der Logik aber selbst ist in der Einleitung als das Resultat einer jenseits liegenden Wissenschaft, damit hier gleichfalls als eine Voraussetzung angegeben worden. Die Logik bestimmte sich danach als die Wissenschaft des reinen Denkens, die zu ihrem Prinzip das reine Wissen habe, die nicht abstrakte, sondern dadurch konkrete, lebendige Einheit, dass in ihr der Gegensatz des Bewusstseins von

einem subjektiv für sich Seienden und einem zweiten solchen Seienden, einem Objektiven, als überwunden, und das Sein als reiner Begriff an sich selbst, und der reine Begriff als das wahrhafte Sein gewusst wird. Dies sind sonach die beiden Momente, welche im Logischen enthalten sind. Aber sie werden nun als untrennbar seiend gewusst, nicht wie im Bewusstsein jedes auch als für sich seiend; dadurch allein, dass sie zugleich als unterschiedene (jedoch nicht für sich seiende) gewusst werden, ist ihre Einheit nicht abstrakt, tot, unbewegend, sondern konkret.»[1] Hier scheint es also, als wenn die Einheit nicht Zusammensein bedeutete, sondern nur dass sie vereinigt nicht das Eine ohne das Andere gedacht werden oder sein können. Noch deutlicher scheint der Charakter der Einheit als Zusammensein bei der Behandlung der Einheit von Sein und Nichts geleugnet zu werden. Von diesen ist gesagt worden, dass sie dasselbe, eins seien, Hegel aber findet dies nicht richtig. »Die Einheit drückt daher die ganz abstrakte Dieselbigkeit aus, und lautet um so härter und auffallender, je mehr die, von denen sie ausgesprochen wird, sich schlechthin unterschieden zeigen. Für Einheit würde daher insofern besser nur Ungetrenntheit und Untrennbarkeit gesagt; aber damit ist das Affirmative der Beziehung des Ganzen nicht ausgedrückt.»[2] Indessen zeigt es sich später, dass dies nur bedeutet, dass Sein und Nichts nicht *nur* ein und dasselbe, sondern dass sie auch verschieden sind. Jeder der beiden Sätze für sich ist einseitig und muss durch den anderen ergänzt werden. »So ist das ganze wahre Resultat, das sich hier ergeben hat, das Werden, welches nicht bloss die einseitige oder abstrakte Einheit des Seins und Nichts ist. Sondern es besteht in dieser Bewegung, dass das reine Sein unmittelbar und einfach ist, dass der Unterschied desselben ist, aber ebensosehr sich aufhebt und nicht ist. Das Resultat behauptet also den Unterschied des Seins und des Nichts ebensosehr, aber als einen nur gemeinten.» Dass Sein und Nichts ein und dasselbe sind, ist demnach nur in dem Sinne eine falsche Behauptung, dass sie einseitig ist. Man muss auch sagen, dass sie verschieden sind, oder besser, diese entgegengesetzten Behauptungen müssten in einem ausgedrückt werden. Sein und Nichts sind also doch ein und dasselbe, obwohl dies nicht ihr vollständiges Verhältnis ausdrückt.

[1] Log. I 1, S. 47.
[2] Log. I 1, S. 85.

Das hier Gesagte gilt nun nicht nur für die Begriffe Sein und Nichts, sondern ist, wie aus dem Vorherigen hervorgeht, eine Anwendung auf diese Begriffe von dem, was von dem Urteil als solchem gilt. Das Urteil soll die Identität von Subjekt und Prädikat ausdrücken. Nun sind auch diese nicht identisch, und dies ist, da der Inhalt spekulativ ist, ebenso wesentlich, aber nicht in dem Urteil ausgedrückt. Es muss daher ergänzt werden. Die Vereinigung der Begriffe in dem Urteil ist daher ihre Identität, und zwar wird durch das positive Urteil nur Identität ausgedrückt. Auch wenn der Inhalt spekulativ ist, sind die Begriffe identisch, obwohl sie dann auch verschieden sind. Dies bedeutet nicht, dass sie in gewisser Hinsicht identisch, in gewisser Hinsicht verschieden sind. Das positive Urteil drückte *nur* Identität aus und soll durch das entgegengesetzte, das *nur* Verschiedenheit ausdrückt, ergänzt werden.[1] Die Begriffe sind demnach absolut identisch und absolut verschieden. Jede Hinsichts- und Rücksichtsbetrachtung wird ja übrigens von Hegel abgewiesen.[2] Dass die Falschheit davon, dass die Verbindung zwischen den Begriffen durch Zusammensein ausgedrückt wird, nur darin besteht, dass in derselben darin auch ihre Verschiedenheit gedacht ist, und dass sie demnach richtig als Identität von Verschiedenen ausgedrückt wird, geht auch aus der Darstellung der Begriffe Identität und Verschiedenheit selbst hervor, wo eben gezeigt wird, dass sie nur in Einheit wahr sind, dass nur die Identität, die Verschiedenheit ist, und nur die Verschiedenheit, die Identität ist, die wahre Identität und die wahre Verschiedenheit sind.[3] Wir kommen noch später auf diese Fragen zurück.

Die Verbindung zwischen Subjekt und Objekt in der Subjekt-Objektivität ist demnach Identität von Verschiedenen oder Verschiedenheit in Identität. Die Methode ist das Subjekt, das eins mit dem davon verschiedenen Objekt ist. Es ist indessen bereits oben darauf hingewiesen worden, dass damit das Erkenntnisproblem bestehn bleibt. Der Einwendung, dass das Erkenntnisproblem nur dann vorliegt, wenn Subjekt und Objekt *nur* als verschieden, nicht aber, wenn sie sowohl als verschieden wie als vereinigt angenommen werden, ist bereits entgegnet worden. Damit, dass sie als verschieden angenommen sind, sind sie als nur

[1] Siehe auch Log. II, S. 71.

[2] Siehe z. B Log. I_2, S. 41 u. 45; Log. II, S. 332.

[3] Log. I_2, S. 29 f.

verschieden angenommen, da mit der Annahme der Verschiedenheit die Identität negiert ist. Das Erkenntnisproblem ist somit als vorliegend angenommen, während es gleichzeitig als gelöst angenommen ist. Dies bedeutet aber nicht nur, dass in dem Begriff der Subjekt-Objektivität das Erkenntnisproblem aufgestellt und gelöst ist, sondern es ist als gleichzeitig ungelöst und gelöst vorliegend angenommen. Da die Verschiedenheit zwischen Subjekt und Objekt angenommen und damit die Identität verneint wird, so ist das Problem als ungelöst angenommen, und die Lösung desselben soll nicht in dem Begriff der Subjekt-Objektivität vorliegen. Da die Identität angenommen und die Verschiedenheit damit verneint wird, so wird auch verneint, dass das Problem ungelöst vorliegt. Der Gegensatz, der in der Methode als Subjekt-Objektivität gegeben und gelöst sein soll, ist aber der erkenntnistheoretische, und sie ist damit eben als Methode der Lösung des Erkenntnisproblems gedacht.

3. Subjekt und Objekt als auch in der Logik Bewusstseinskategorien.

a. Subjekt und Objekt in der Logik als nach Hegels Auffassung nicht Bewusstseinskategorien. Erster Beweis hiergegen.

Es könnte indessen eingewendet werden, dass Subjekt und Objekt in der Logik nicht Subjekt und Objekt im Bewusstsein bedeuten, sondern dass die letzteren konkretere Formen der ersteren sind. Man könnte mit Rosenkrantz[1] behaupten, dass die Anwendung dieser Ausdrücke in der Logik eine Ungenauigkeit von Hegel ist. Hier hätte er nur von Denken und Sein sprechen dürfen, und dieser Gegensatz wäre nicht der Bewusstseinsgegensatz. Diese Ungenauigkeit müsste dann indessen ohne Änderung seines Grundgedankens beseitigt werden können. Beim Übergange zur Idee des Erkennens z. B. heisst es: »So ist er (der Begriff) seine reine Identität mit sich, welche sich so in sich selbst unterscheidet, dass das Unterschiedene nicht eine Objektivität, sondern gleichfalls zur Subjektivität oder zur Form der einfachen Gleichheit mit sich befreit, hiermit der Gegenstand des Begriffes der Begriff selbst ist. — — —. Die Erhebung des Begriffes über das Leben ist, dass seine Realität die zur Allgemeinheit befreite Begriffsform ist. Durch dieses Urteil ist die Idee verdoppelt, in den subjektiven Begriff, dessen Realität er selbst, und in den ob-

[1] Siehe Zitate S. 63.

jektiven, der als Leben ist. — Denken, Geist, Selbstbewusstsein sind Bestimmungen der Idee, insofern sie sich selbst zum Gegenstand hat, und ihr Dasein, d. i. die Bestimmtheit ihres Seins ihr eigener Unterschied von sich selbst ist.»[1] Später heisst es dann: »Es kann hierüber aber noch bemerkt werden, dass er hier in derjenigen Form betrachtet wird, welche dieser Idee als logisch zukommt. Sie hat nämlich noch andere Gestalten, die hier beiläufig angeführt werden können, in welchen sie in den konkreten Wissenschaften des Geistes zu betrachten ist, nämlich als Seele, Bewusstsein und Geist als solcher.»[2] Der Ausdruck Subjekt oder gar Selbstbewusstsein[3] hätte somit nicht dieselbe Bedeutung in der Logik wie z. B. in der Psychologie. Es könnte da behauptet werden, dass Subjekt in der Logik überhaupt nicht Auffassen bedeutet, und Entsprechendes würde dann auch bezüglich der Bedeutung des Ausdrucks Objekt gelten. Subjekt würde dann in der Logik nur die abstrakte Beziehung auf sich bedeuten, die in dieser Beziehung sich nicht auf Anderes bezieht. So wird auch die Bedeutung der Subjektivität bei der Behandlung dieses Begriffes als ersten Stadiums in der Entwicklung des Begriffs angegeben,[4] wie auch in der Darstellung der Methode und andernorts. Das Auffassen wäre dann eine konkretere Form des logischen Subjekts, der Beziehung auf sich. Das logische Subjekt, die Beziehung auf sich, wird zwar auch in der Logik selbst Selbstbewusstsein genannt, ist aber, wie gesagt, da nur die abstrakte, logische Form, die dem Selbstbewusstsein im eigentlichen Sinne zugrunde liegt.

Es würde dann hier dasselbe Verhältnis herrschen, wie es von Hegel auch bezüglich anderer logischen Kategorien, z. B. der Quantität, erwähnt wird. Das Quantitative in gewöhnlichem Sinne wird wohl als das sinnliche, in Raum und Zeit Seiende bezeichnend angesehen. Hegel wählt auch bei der Darstellung des Begriffs der Quantität seine Beispiele aus dem Räumlich-Zeitlichen. Indessen sollen ja die Begriffe, die unter der Quantität behandelt werden, nicht zu dem Sinnlichen als solchem gehören. Betreffs der Kantischen Antinomien sagt er z. B.: »Um die Antinomien rein zu haben und sie in ihrem einfachen Begriffe zu behandeln, mussten die Denkbestimmungen nicht in ihrer Anwendung und Vermischung mit der Vorstellung der Welt, des Raumes, der Zeit,

---

[1] Log. II, S. 255.

[2] Log. II, S. 262.

[3] Log. II, S. 14.

[4] Log. II, S. 31—32.

der Materie u. s. f. genommen, sondern ohne diesen konkreten Stoff — — — rein für sich betrachtet werden — — —.»[1] Wenn hier in der Logik von Quanta gesprochen wird, so sind damit also nicht in Zeit und Raum ausgedehnte Grössen gemeint, sondern abstrakt logische Begriffe, die diesen zugrunde liegen. Als ein typisches Beispiel dafür, wie die logischen Begriffe später in konkreteren Formen mit derselben Benennung wie sie selbst hervortreten, können auch die Begriffe Endlichkeit und Unendlichkeit erwähnt werden, die ja in der Religionsphilosophie eine grosse Rolle spielen.

Dass es sich aber so verhalten muss, dass Subjekt und Objekt in der Logik nicht Bewusstseinskategorien sein, nicht Auffassen und Aufgefasstes bedeuten können, scheint ja auch aus dem Charakter der Logik im allgemeinen und ihrem Verhältnis zu den übrigen Teilen des Systems hervorzugehn. Sie soll ja die Wissenschaft von den reinen Begriffen sein, die den konkreteren Formen Natur und Geist zugrunde liegen, und erst mit dem Geiste tritt ja das Bewusstsein wie auch die Wissenschaft, das Erkennen im eigentlichen Sinne, hervor. »Über die Sache selbst ist vor's Erste zu bemerken, dass jene Gestalten von Anschauung, Vorstellung und dergleichen dem selbstbewussten Geiste angehören, der als solcher nicht in der logischen Wissenschaft betrachtet wird. Die reinen Bestimmungen von Sein, Wesen und Begriff machen zwar auch die Grundlage und das innere einfache Gerüste der Formen des Geistes aus; der Geist als anschauend, ebenso als sinnliches Bewusstsein, ist in der Bestimmtheit des unmittelbaren Seins, so wie der Geist als vorstellend, wie auch als wahrnehmendes Bewusstsein sich vom Sein auf die Stufe des Wesens oder der Reflexion erhoben hat. Allein diese konkreten Gestalten gehen die logische Wissenschaft so wenig an, als die konkreten Formen, welche die logischen Bestimmungen in der Natur annehmen, und welche Raum und Zeit, alsdann der sich erfüllende Raum und Zeit, als unorganische Natur, und die organische Natur sein würden. Ebenso ist auch hier der Begriff, nicht als Aktus des selbstbewussten Verstandes, nicht der subjektive Verstand zu betrachten, sondern der Begriff an und für sich, welcher ebensowohl eine Stufe der Natur, als des Geistes ausmacht. Das Leben oder die organische Natur ist diese Stufe der Natur, auf welcher der Begriff hervortritt; aber als blinder, sich selbst nicht fassender, d. h.

[1] Log. I1, S. 209.

nicht denkender Begriff; als solcher kommt er nur dem Geiste zu»[1]. — Wenn der Begriff in der Logik als Selbstbewusstsein bezeichnet wird, bedeutet dies also nicht, dass er sich auffasst. Subjekt und Objekt in der Logik sind überhaupt nicht Bewusstseinskategorien, bezeichnen nicht Auffassendes und Aufgefasstes[2].

Es geht aber auch aus der allgemeinen Natur der Logik und aus ihrem Verhältnis zu späteren Wissenschaften hervor, dass dieselben Ausdrücke, die in der Logik angewandt werden, um die reinen, abstrakten Denkbestimmungen zu bezeichnen, in den konkreten Wissenschaften wiederkehren werden, hier aber um die konkreteren Formen zu bezeichnen. Umgekehrt muss dann auch die Bezeichnung für konkretere Formen, wie z. B. Selbstbewusstsein und Subjekt, in der Logik zur Bezeichnung der abstrakten Begriffe verwendet werden. Es ist ja nämlich der logische Begriff selbst, der in der Natur und dem Geiste in anderen Formen hervortritt. »Die Natur, der endliche Geist, der Wille sind Verleiblichungen der Idee, bestimmte Gestaltungen, besondere Weisen der Gestaltungen der Idee, Gestaltungen, in denen die Idee noch nicht durchdrungen ist zu sich selbst, nur als absoluter Geist zu sein. In der Religionsphilosophie betrachten wir die an sich seiende, logische Idee nicht bloss, wie sie als Idee des reinen Gedankens bestimmt ist, auch nicht in den endlichen Bestimmungen, sondern wie sie erscheint, sich manifestiert, aber in der unendlichen Erscheinung als Geist»[3]. Jedes Stadium der Natur ist demnach ein logischer Begriff verleiblicht, gleichwie das entsprechende Moment im Geiste dieser Begriff als in der äusseren Existenz sich wissend ist. Indem die logische Idee abstrakte Bestimmung der Natur und des Geistes sein soll, ist sie also gleichzeitig auch das, was in der Natur verleiblicht ist und in dem Geist sich manifestiert, d. h. sich erfasst, und was also selbst die Natur und den Geist als Formen, Bestimmungen hat. Auf diese Weise ist die logische Idee sowohl dasselbe als nicht dasselbe wie die Natur und der Geist. Die Natur ist die Idee selbst in ihrem Anderssein[4]. Es ist da klar, dass auch die Bezeichnungen für die logischen Begriffe in den konkreteren Wissenschaften wiederkehren und dort konkretere Formen des Begriffs bezeichnen werden, die jedoch nicht der entsprechende logische Begriff selbst sind, gleichzeitig damit, dass sie es sind.

---

[1] Log. II, S. 17–18.

[2] Siehe auch z. B. Log. I 1, S. 48 u. 52.

[3] Phil. der Rel. I, S. 18.

[4] Enzycl., S. 227.

Aus dem oben Gesagten schien hervorzugehn, dass Subjekt und Selbstbewusstsein in der Logik nur die abstrakte Beziehung auf sich bedeuteten. Indessen werden die Ausdrücke Subjekt und Objekt in der Logik in mehreren Bedeutungen gebraucht. Sowohl Subjekt als Objekt können teils etwas Einseitiges, teils die Totalität, die Subjekt-Objektivität bedeuten. Ferner aber wird das einseitig Subjektive auch das Objektive, gleichwie das einseitig Objektive das Subjektive genannt. »Allein dies Subjektive ist nicht mit der äusserlichen Reflexion zu verwechseln, die freilich auch etwas Subjektives ist, aber in anderem Sinne als der Begriff selbst; dieser, der aus dem disjunktiven Urteil wieder hervortritt, ist vielmehr das Gegenteil einer blossen Art und Weise. Das Urteil des Begriffs ist vielmehr das objektive und die Wahrheit gegen sie, eben weil ihm der Begriff, aber nicht in äusserer Reflexion oder in Beziehung auf ein subjektives, d. h. zufälliges Denken, in seiner Bestimmtheit als Begriff zugrunde liegt»[1]. In dieser doppelten Bedeutung als etwas Einseitiges, nur Äusseres, und als etwas, das ohne Einschränkung und Gegensatz ist, wird auch das Objektive genommen[2]. Aber auch von den entgegengesetzten Momenten kann sowohl das eine als das andere subjektiv genannt werden. »Es kann noch die Bemerkung gemacht werden, dass jede der beiden Seiten des Subjekts, sein Begriff und seine Beschaffenheit, dessen Subjektivität genannt werden könne Der Begriff ist das in sich gegangene allgemeine Wesen einer Sache, ihre negative Einheit mit sich selbst; diese macht ihre Subjektivität aus. Aber eine Sache ist auch wesentlich zufällig, und hat eine äusserliche Beschaffenheit; diese heisst ebensosehr deren blosse Subjektivität jener Objektivität gegenüber. Die Sache selbst ist eben dies, dass ihr Begriff als die negative Einheit seiner selbst seine Allgemeinheit negiert, und in die Äusserlichkeit der Einzelnheit sich heraussetzt. — Als dieses gedoppelte ist das Subjekt des Urteils hier gesetzt; jene entgegenstehenden Bedeutungen der Subjektivität sind ihrer Wahrheit nach in einem»[3]. Hier haben offenbar Subjekt und Objekt alle die drei oben angegebenen Bedeutungen Das Subjekt ist vor allem die Totalität, die Sache sowohl ihrem Begriff, ihrem allgemeinen Wesen, als ihrer Beschaffenheit nach. Diese Totalität aber ist offenbar ebensowohl auch die Objektivität der

[1] Log. II, S. 108.
[2] Log. II, S. 173.
[3] Log. II, S. 112.

Sache, insofern diese die Subjektivität in ihrer Wahrheit sein sollte. Die Subjektivität aber ist auch nur das allgemeine Wesen der Sache, ihre negative Einheit mit sich, das Innere im Gegensatz zu der äusseren Beschaffenheit, die dann das Objektive ist. Schliesslich ist indessen auch diese äussere, zufällige Beschaffenheit das Subjektive gegenüber dem allgemeinen Wesen der Sache als ihrer Objektivität.

Die Frage ist nun die, welches diese Begriffe sind, die als Subjekt und Objekt bezeichnet werden, und die auf diese Weise wechseln, sowie ob sie trotz Hegels ausgesprochener Meinung doch Subjekt und Objekt in dem Bewusstsein sind. Oben sind Stellen angeführt worden, wo Subjekt in der Bedeutung des in sich Differenzierten, sich auf sich Beziehenden genommen wurde. Das ist auch der Fall, z. B. wenn die Logik in subjektive und objektive eingeteilt wird. Als Grund für diese Einteilung wird die Einteilung des Begriffs oder Wissens in zwei Momente, den Begriff als Sein und den Begriff als Begriff, angegeben.[1] Diese Einteilung wird indessen bei der Behandlung der Einteilung der Logik im Anfange der Logik aus den Einleitungsschriften aufgenommen, und hält man sich hieran, so erhalten Subjekt und Objekt die Bedeutung von Subjekt und Objekt im Bewusstsein. In den Einleitungen ergab sich ja nämlich der Begriff des Wissens, der logischen Subjekt-Objektivität als Resultat der Entwicklung des Bewusstseins, der Überwindung des Bewusstseinsgegensatzes. Es war das Subjekt im Bewusstsein, das sich zu eins mit dem Objekt im Bewusstsein entwickelte, und umgekehrt. Aus dem oben über Identität und Verschiedenheit bei Hegel Gesagten geht hervor, dass das, was die logische Subjekt-Objektivität von dem Bewusstsein unterscheidet, dies ist, dass in der ersteren Subjekt und Objekt sowohl als dieselben wie als verschieden, in dem Bewusstsein dagegen nur als verschieden gedacht sind. Es sind da stets das Subjekt und das Objekt im Bewusstsein, die in der logischen Subjekt-Objektivität ein und dasselbe und verschieden sind. Die Momente des Wissens, des logischen Denkens, ob sie nun Sein und Begriff oder Objekt und Subjekt genannt werden, sind da stets Subjekt und Objekt im Bewusstsein, die zugleich nicht Subjekt und Objekt im Bewusstsein sein sollen. In dem Ausgangspunkt der Logik sind das Bewusstseinssubjekt und das Bewusstseinsobjekt in unmittel-

---

[1] Log. I,1, S. 47 ff.

barer Einheit. Als Momente der logischen Idee sind sie dann nicht mehr Bewusstseinssubjekt und Bewusstseinsobjekt, da sie in der Einheit mit ihrem Gegensatz ihre Bestimmtheit verloren haben, während sie gleichzeitig es doch sein müssen. Die Momente der logischen Idee sind daher das Subjekt, das als eins mit dem Objekt nicht länger Subjekt ist. Dies ist das Denken oder Wissen. Und das Objekt, das als eins mit dem Subjekt nicht länger Objekt ist. Dies ist das Sein. Wird das logische Denken als Resultat der propädeutischen Entwicklung betrachtet, oder wird es wesentlich als Einheit der im Bewusstsein Entgegengesetzten bestimmt, so werden also auch in der Logik Subjekt und Objekt Subjekt und Objekt im Bewusstsein.

Wenn wir hier indessen von der propädeutischen Entwicklung absehen und nur die wissenschaftliche betrachten, welche Bedeutung erhalten dann subjektiv und objektiv bei der Einteilung der Logik in objektive und subjektive Logik? Es ist klar, dass der Subjektsbegriff hier zweideutig sein muss, dass eine der oben erwähnten Variationen in der Bedeutung auch hier hervortritt. Als letzter Teil muss die subjektive Logik Synthese von Entgegengesetzten sein. Dieser Gegensatz ist aber selbst hier als der zwischen Subjekt und Objekt angegeben. Subjekt bedeutet hier also sowohl etwas Einseitiges, dem Objekt Entgegengesetztes, als Subjekt-Objektivität. Dass von den Momenten der objektiven Logik, dem Sein und dem Wesen, das Wesen, von dem schon in der Einleitung gesagt wird, dass es »zwar bereits das Innere ist», die einseitige Subjektivität gegenüber dem Sein als der einseitigen Objektivität repräsentiert, wird später gezeigt werden. — Die objektive Logik soll Kants transzendentaler Logik entsprechen, insofern diese die Regeln für das reine Denken eines Gegenstandes enthält.[1] Zwar darf dieses Denken nicht als Bewusstsein gefasst werden, das stets einen Gegensatz zwischen dem Ich und seinem Gegenstande impliziert, es ist aber das Denken selbst als Objekt. Die objektive Logik fällt daher mit der Ontologie zusammen, die von »Ens» handelt, das wieder sowohl Sein als Wesen in sich schliesst. Von der subjektiven Logik wird dagegen gesagt: »Die subjektive Logik ist die Logik des Begriffs, des Wesens, das seine Beziehung auf ein Sein oder seinen Schein aufgehoben hat, und in seiner Bestimmung nicht äusserlich mehr, sondern das freie selbständige, sich in sich bestimmende Subjektive oder vielmehr das

[1] Log. I 1, S. 49.

Subjekt selbst ist». Diese Entwicklung von Objekt zu Subjekt, von Sein zu Begriff, ist offenbar dieselbe, wie sie in der Phänomenologie als Entwicklung von Substanz zu Subjekt angegeben wird. Das Objektive ist nämlich das Substantielle [1] »Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken. Zugleich ist zu bemerken, dass die Substantialität so sehr das Allgemeine oder die Unmittelbarkeit des Wissens selbst als auch diejenige, welche Sein oder Unmittelbarkeit für das Wissen ist, in sich schliesst. Wenn Gott als die eine Substanz zu fassen, das Zeitalter empörte, worin diese Bestimmung ausgesprochen wurde, so lag teils der Grund hiervon in dem Instinkte, dass darin das Selbstbewusstsein nur untergegangen, nicht erhalten ist, teils aber ist das Gegenteil, welches das Denken als Denken festhält, die Allgemeinheit als solche, dieselbe Einfachheit oder ununterschiedene, unbewegte Substantialität; — — —«. Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heisst, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine, einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegensetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist; nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst — nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist».[2] Die Substanz, das Objekt, bedeutet hier also das Einfache, Unmittelbare, Undifferenzierte, das sich zu Subjekt, in sich Differenziertem, etwas, das in seiner Differenz von anderem sich auf sich selbst bezieht, entwickelt. Nun könnte es freilich scheinen, als wenn in der Logik die Entwicklung von Substanz zu Subjekt nicht die ganze logische Entwicklung sei, da die Substanz nur eine Kategorie innerhalb des Wesens ist. Die Entwicklung von Substanz zu Begriff wird jedoch als eine Entwicklung

[1] Siehe z. B. Log. II, S. 171.

[2] Phänom., S. 12.

von Substanz zu Subjekt bezeichnet,[1] und das Subjekt als Begriff, der Gegenstand der subjektiven Logik, wird auf dieselbe Weise wie in der Phänomenologie bestimmt. »Der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts Anderes als Ich oder das reine Selbstbewusstsein — — —. Ich aber ist diese erstlich reine sich auf sich beziehende Einheit, und dies nicht unmittelbar, sondern indem es von aller Bestimmtheit und Inhalt abstrahiert, und in die Freiheit der schrankenlosen Gleichheit mit sich selbst zurückgeht. So ist es Allgemeinheit; Einheit, welche nur durch jenes negative Verhalten, welches als das Abstrahieren erscheint, Einheit mit sich ist, und dadurch alles Bestimmtsein in sich aufgelöst enthält. Zweitens ist Ich ebenso unmittelbar als die sich auf sich selbst beziehende Negativität, Einzelnheit, absolutes Bestimmtsein, welches sich Anderem gegenüberstellt, und es ausschliesst; individuelle Persönlichkeit. Jene absolute Allgemeinheit, die ebenso unmittelbar absolute Vereinzelung ist, und ein An- und Fürsichsein, welches schlechthin Gesetztsein und nur dies An- und Fürsichsein durch die Einheit mit dem Gesetztsein ist, macht ebenso die Natur des Ich, als des Begriffes aus, von dem Einen und dem Andern ist nichts zu begreifen, wenn nicht die angegebenen beiden Momente zugleich in ihrer Abstraktion und zugleich in ihrer vollkommenen Einheit aufgefasst werden.»[2] Auch in der Logik bedeutet demnach das Subjekt als Gegenstand des letzten, subjektiven Teils der Logik das in sich Differenzierte, das, was in seiner Differenz von anderem, eben in seinen Anderssein, sich auf sich bezieht, dessen Unterschied von anderem seine Identität mit sich ist. Die Entwicklung muss dann auch hier, was ja auch aus der Darstellung der Methode hervorging, die von dem Einfachen, Unmittelbaren zu dem Vermittelten und dem sein, das in seiner Vermittlung von und mit sich vermittelt und somit auch unmittelbar ist. Die objektive Logik soll dann freilich sowohl das Unmittelbare wie die reine Vermittlung behandeln, aber als erster Teil der Logik und im Gegensatz zu der subjektiven behandelt sie das rein Unmittelbare. Das Subjektive bedeutet dann auch im Gegensatz hierzu die reine Vermittlung, das Wesen, während es gleichzeitig die Einheit der Gegensätze war.

Dieselben Begriffe, obwohl umgestellt, sind es auch, die als Subjektivität und Objektivität angegeben werden, da diese Begriffe

[1] Log. II, S. 9.
[2] Log. II, S. 13—14.

selbst in dem Prozess hervortreten und demnach direkt behandelt werden. Die Subjektivität ist das erste Moment in der Entwicklung des Begriffs. »Zuerst ist also der Begriff nur an sich die Wahrheit; weil er nur ein Inneres ist, so ist er ebensosehr nur ein Äusseres. Er ist zuerst überhaupt ein Unmittelbares, und in dieser Gestalt haben seine Momente die Form von unmittelbaren, festen Bestimmungen — — —. Weil diese Form der Unmittelbarkeit ein seiner Natur nach nicht angemessenes Dasein ist, da er das sich nur auf sich selbst beziehende Freie ist, so ist sie eine äusserliche Form, in der der Begriff nicht als An- und Fürsichseiendes, sondern als nur Gesetztes, oder ein Subjektives gelten kann.» Der Begriff soll demnach als Unmittelbares, Äusseres, die Subjektivität sein. »Die Gestalt des unmittelbaren Begriffes macht den Standpunkt aus, nach welchem der Begriff ein subjektives Denken, eine der Sache äusserliche Reflexion ist.»[1] Aus der Darstellung der Methode wie auch aus dem Begriff des Seins geht indessen hervor, dass das Unmittelbare als solches das Einfache, Undifferenzierte ist. Dass der Begriff zuerst unmittelbare Einheit von Sein und Wesen ist, bedeutet da, dass keine Differenz zwischen Sein und Wesen und damit überhaupt keine Differenz darin vorkommt. Der unmittelbare Begriff ist die Unmittelbarkeit, die Einfachheit selbst, zugleich damit, dass er natürlich das nicht ist. Die Subjektivität ist demnach die Unmittelbarkeit. Übrigens sollte ja eben als unmittelbarer und äusserer der Begriff subjektiv sein. Die Subjektivität ist dann die Unmittelbarkeit. Die Objektivität muss dann in Analogie hiermit gefasst werden. »Die Identität des Begriffs aber, dieeben das innere oder subjektive Wesen desselben ist, setzt sie in dialektische Bewegung, durch welche sich ihre Vereinzelung und damit die Trennung des Begriffs von der Sache aufhebt und als ihre Wahrheit die Totalität hervorgeht, welche der objektive Begriff ist.»[2] In der Objektivität soll also der Begriff nicht mehr das Einfache sein, dessen Differenz nur eine Differenz von anderem ist, sondern er soll seine Differenz von anderem aufgehoben haben und die Einheit von diesem und sich sein. Damit ist ja die Objektivität eigentlich nicht nur die reine Vermittlung, sondern die Vermittlung als selbst Unmittelbarkeit, aber der Subjektivität als dem Unmittelbaren entgegengesetzt ist sie auch reine Vermittlung, und ihre Ein-

[1] Log. II, S. 31.
[2] Log. II, S. 32.

heit ist die absolute Idee, der Begriff in seiner Wahrheit, und somit dem Obigen gemäss die wahre Subjektivität wie auch die wahre Objektivität. Indessen wird auch die Objektivität, die aus der Subjektivität hervorgeht, als Unmittelbarkeit, und in Übereinstimmung damit die Subjektivität als die reine Vermittlung gefasst. »Es sind, wie bereits erinnert worden, schon mehrere Formen der Unmittelbarkeit vorgekommen; aber in verschiedenen Bestimmungen. In der Sphäre des Seins ist sie das Sein selbst und das Dasein; in der Sphäre des Wesens die Existenz und dann die Wirklichkeit und Substantialität, in der Sphäre des Begriffs ausser der Unmittelbarkeit als abstrakter Allgemeinheit, nunmehr die Objektivität — — —. Die Objektivität endlich ist die Unmittelbarkeit, zu der sich der Begriff durch Aufhebung seiner Abstraktion und Vermittelung bestimmt.»[1]

Den angegebenen Wechsel in der Bedeutung der Ausdrücke Subjekt und Objekt werden wir später zu erklären versuchen. Die Begriffe, die abwechselnd bald als Subjekt oder Objekt, bald als Subjekt-Objekt bezeichnet werden, sind indessen das Unmittelbare, die reine Vermittlung oder die Reflexion und die Vermittlung, die als Vermittlung mit sich auch Unmittelbarkeit ist. — Da könnte es scheinen, als wenn die Ausdrücke Subjekt und Objekt in der Logik also nicht Subjekt und Objekt im Bewusstsein, Auffassen und Aufgefasstes, bezeichneten. Dass die Methode Subjekt-Objekt sein soll, würde dann nur bedeuten, dass sie reflektiertes Ansichsein, in ihrem Anderen identisch mit sich und in ihrer Identität mit sich in ihr Anderes reflektiert ist. Diese logischen Kategorien wären abstrakte Formen, die den Bewusstseinskategorien zugrunde liegen. So würde Selbstbewusstsein zwar Vermittlung mit sich in seinem Anderen sein, es würde aber auch mehr sein, nämlich Auffassen.

Solchenfalls würde es sich in der Logik gar nicht um Erkenntnis im eigentlichen Sinne, um objektive Auffassung, handeln, und dann auch nicht um das Erkenntnisproblem, darum, wie Objektivität in der Auffassung möglich ist. Indessen geht doch gerade aus der Darstellung der Methode hervor, dass Hegel auch an das Subjekt und Objekt im Bewusstsein gedacht hat. Der Unterschied zwischen der Methode und dem Begriff als solchem sollte der sein, dass der Begriff als solcher in seiner Unmittelbarkeit, die Reflexion davon oder der denselben betrachtende Begriff dagegen

[1] Log. II, S. 171.

in unserem Wissen hervorträte, während die Methode dieses Wissen selbst ist, für das sie nicht nur als Gegenstand, sondern als dessen eigene subjektive Tätigkeit ist.[1] Ferner wurde die Methode in der forschenden Wissenschaft (»in dem suchenden Erkennen») als ein blosses Werkzeug bezeichnet, ein auf der subjektiven Seite stehendes Mittel, wodurch diese sich auf das Objekt bezieht. In dem logischen Denken dagegen soll die Methode Identität von Subjekt und Objekt sein. Hier müssen doch, wenn der Satz einen Sinn haben soll, die Methode wie auch das Subjekt und das Objekt als solche eindeutig sein. Subjekt und Objekt, die in unserem, des forschenden Menschen reflektierendem Wissen, in der »suchenden» und also zeitlichen menschlichen Erkenntnis getrennt sind, sind in der absoluten Methode ein und dasselbe. Dann ist aber doch die Methode als absolut Einheit eben des Bewusstseinssubjekts und des Bewusstseinsobjekts. Dass es nicht die Bewusstseinskategorien sein sollen, bedeutet nur, dass sie in der absoluten Methode in Einheit mit ihrem Gegensatz, in dem Bewusstsein dagegen getrennt sind. Das aber, was in der absoluten Methode eins mit seinem Anderen, in dem Bewusstsein davon getrennt ist, ist ein und dieselbe Sache. Der Unterschied ist nur der, dass sie in dem einen Falle entgegengesetzt, in dem anderen Falle ein und dasselbe sind. Wie oben erwähnt, sind sie dann aber auch in der absoluten Methode getrennt. Auch diese ist Bewusstsein, zugleich aber nicht Bewusstsein, und ihre Momente sind Subjekt und Objekt im Bewusstsein, die gleichzeitig nicht Subjekt und Objekt im Bewusstsein sind.

b. Zweiter Beweis.

Dass Subjekt und Objekt in der Logik Subjekt und Objekt im Bewusstsein bezeichnen müssen, geht indessen auch daraus hervor, dass sie abstrakte Kategorien sein sollen, die den Bewusstseinskategorien zugrunde liegen. Das logische Subjekt soll ja die abstrakte Grundlage für das Bewusstseinssubjekt, aber nicht für das Bewusstseinsobjekt, und das logische Objekt für das Bewusstseinsobjekt, nicht aber für das Bewusstseinssubjekt sein. Von dem Sein und dem Begriff als Momenten des logischen Wissens heisst es: »So ist es der ganze Begriff, der das eine Mal

[1] Siehe auch z. B. Enzyklopädie, S. 398, wo der Fortgang in der Wissenschaft als ein Fortgang von dem, was an sich und damit nur für uns ist, zum Fürsichsein bezeichnet wird.

als seiender Begriff, das andere Mal als Begriff zu betrachten ist; dort ist er nur Begriff an sich, der Realität oder des Seins, hier ist er Begriff als solcher, für sich seiender Begriff, wie er es, um konkrete Formen zu nennen, im denkenden Menschen, aber auch schon, freilich nicht als bewusster, noch weniger als gewusster Begriff, im empfindenden Tier, und in der organischen Individualität überhaupt ist; Begriff an sich ist er aber nur in der unorganischen Natur.»[1] Die Natur aber, die als solche der Begriff an sich oder der Begriff in seiner Unmittelbarkeit und äusserer Existenz und damit unorganische Natur ist, ist eben der Gegenstand des Bewusstseins. Der Geist in seiner ersten Form als Seele ist noch in unmittelbarer Einheit mit der Natur. Als Bewusstsein scheidet er seine Naturbestimmtheit als Gegenstand von sich. »An sich hat die Materie keine Wahrheit in der Seele; als fürsichseiende scheidet diese sich von ihrem unmittelbaren Sein, und stellt sich dasselbe als Leiblichkeit gegenüber, die ihrem Einbilden in sie keinen Widerstand leisten kann. Die Seele, die ihr Sein sich entgegengesetzt, es aufgehoben und als das ihrige bestimmt hat, hat die Bedeutung der Seele, der Unmittelbarkeit des Geistes, verloren. Die wirkliche Seele in der Gewohnheit des Empfindens und ihres konkreten Selbstgefühls ist an sich die für sich seiende Idealität ihrer Bestimmtheiten, in ihrer Äusserlichkeit erinnert in sich und unendliche Beziehung auf sich. Dies Fürsichsein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen der Seele zum Ich, der abstrakten Allgemeinheit, insofern sie für die abstrakte Allgemeinheit ist, welche so Denken und Subjekt für sich und zwar bestimmt Subjekt seines Urteils ist, in welchem es die natürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Objekt, eine ihm äussere Welt, von sich ausschliesst und sich darauf bezieht, so dass es in derselben unmittelbar in sich reflektiert ist, — das Bewusstsein.»[2] Die Natur, die in der Seele unmittelbar eins mit dem Geiste ist, soll also in dem Bewusstsein Gegenstand für dieses letztere sein. Zwar ist es die Seele in ihrer Naturbestimmtheit, die dieser Gegenstand sein soll, auf dieselbe Weise aber, wie nach dem oben Dargelegten das Subjekt-Objekt als Subjekt ganz dasselbe wie das Subjekt ist, auf dieselbe Weise ist die Seele oder die unmittelbare Einheit von Geist und Natur als Natur ganz dasselbe wie die Natur. Der Begriff an sich, das Sein, der Gegen-

[1] Log. I 1, S. 48.

[2] Enzykl., S. 434—435.

stand der objektiven Logik, das logische Objekt ist also eine abstrakte Kategorie, die dem Objekt, nicht aber dem Subjekt im Bewusstsein zugrunde liegt.

Der logische Gegensatz tritt also in späteren Gegensätzen in konkreteren Formen so hervor, dass von den logischen Gegensätzen der eine Begriff dem einen, der andere Begriff dem anderen der konkreten, entgegengesetzten Begriffe zugrunde liegt. So tritt ja auch z. B. in der Religionsphilosophie aufs neue der logische Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem hervor, hier aber in konkreterer Form.[1] Dass jeder Gegensatz im System stets ein Gegensatz zwischen dem Unmittelbaren und dem Vermittelten und damit zwischen logischem Subjekt und Objekt sein muss, geht auch aus der Darstellung der Methode hervor. Die Entwicklung war ja eine Entwicklung von Unmittelbarkeit zu Vermittlung mit sich, die als solche Unmittelbarkeit ist. Dieses Dritte wurde dann als Unmittelbares selbst Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung. In der Methode war der Anfang, das Erste, nur das Unmittelbare, und das Andere nur das Vermittelte. Der Fortgang in der Methode geschieht also nur durch diese Kategorien, die dann durch die ganze Entwicklung hindurch für jedes neue Stadium wiederkehren müssen. In jeder neuen Trilogie sind es stets diese Kategorien, die wiederkehren und den Fortgang bestimmen. Nur weil er unmittelbar und damit abstrakt ist, führt der neue Anfang weiter zu seinem Anderen, das nur durch seinen Charakter als Vermitteltes die Synthese hervortreibt. Dies, das durch die Methode selbst sich als notwendig erweist, konnte durch die ganze Hegelsche Entwicklung hindurch nachgewiesen werden. Stets sind es nur diese Kategorien, durch die sie weiterführt. Wir werden später in den wichtigsten Trilogien dies nachzuweisen versuchen. Ist dem aber so, so muss ja der Gegensatz zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung jedem Gegensatz im System zugrunde liegen, ja in Wirklichkeit der einzige und stets wiederkehrende Gegensatz darin sein.

Hiermit kreuzt sich natürlich bei Hegel ein anderer Gedankengang. Der Fortgang im System soll ja ein Fortgang zu immer konkreteren Formen sein. Jedes spätere Stadium im Prozesse soll gegenüber dem vorhergehenden um eine Bestimmung reicher sein. Ebenso müsste der Gegensatz zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung der erste sein, der in dem System gelöst wird, sofern er

[1] Siehe auch Log. II, S. 17—18.

überhaupt ein Gegensatz im System sein soll. Hiergegen könnte nämlich Hegels eigener Ausspruch zu sprechen scheinen, dass es nichts giebt, was nicht sowohl unmittelbar als vermittelt ist. »Es ist hier nicht nur zu betrachten, wie der logische Anfang erscheint; die beiden Seiten, nach denen er genommen werden kann, sind schon genannt, entweder als Resultat auf vermittelte, oder als eigentlicher Anfang auf unmittelbare Weise. Die in der Bildung der Zeit so wichtig erscheinende Frage, ob das Wissen der Wahrheit ein unmittelbares, schlechthin anfangendes Wissen, ein Glauben, oder aber ein vermitteltes Wissen sei, ist an diesem Orte nicht zu erörtern. Insofern solche Betrachtungen vorläufig angestellt werden können, ist dies anderwärts (in m. Enzyklop. der philos. Wissensch., 3te Ausg., im Vorbegr. § 61 ff.) geschehen. Hier mag daraus nur angeführt werden, dass es nichts giebt, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält, als die Vermittlung, so dass sich diese beiden Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar und jener Gegensatz als ein Nichtiges zeigt.»[1]

Indessen geht aus dem Folgenden hervor, dass der Gegensatz damit auch nicht verneint ist. »Was aber die wissenschaftliche Erörterung betrifft, so ist es jeder logische Satz, in welchem die Bestimmungen der Unmittelbarkeit und der Vermittelung und also die Erörterung ihres Gegensatzes und ihrer Wahrheit vorkommt.»[2] Das Verhältnis ist hier offenbar dasselbe wie das oben in Bezug auf Subjekt und Objekt behandelte. Die Unmittelbarkeit ist zwar etwas anderes als die Vermittlung, verschieden von dieser, zugleich aber eins mit derselben. Das Vorkommen dieses Gegensatzes im System kann daher zugleich bejaht und verneint werden. Dasselbe geht auch aus dem Begriff der Methode hervor. Das Unmittelbare entwickelt sich selbst zu dem Vermittelten, ist selbst das Vermittelte. Es giebt, heisst es, in Wirklichkeit nichts rein Abstraktes. Es ist ja auch klar, dass, wenn das Unmittelbare selbst das Vermittelte ist, diese Ausdrücke nur verschiedene Wörter für dieselbe Sache sind, und der Anfang ist bereits in seiner Bedeutung als Anfang das Vermittelte. Solchenfalls aber käme man nicht von dem Anfang als einem Ersten zu dem Vermittelten als einem Anderen hinüber, sondern der Fortgang wäre nur eine Benennung eines und desselben mit verschiedenen Namen. Der

[1] Log. I₁, S. 56.
[2] S. 57.

Anfang als das Unmittelbare ist daher auch verschieden von dem Vermittelten als dem Anderen, ist nicht dieses. Dass der Anfang sowohl vermittelt als unmittelbar ist, bedeutet nicht, dass er im Verhältnis zu Einem unmittelbar, im Verhältnis zu einem Anderen vermittelt ist. Dies ist zwar in der Einleitung gemeint, wenn dort gesagt wird, dass er im Verhältnis zu der wissenschaftlichen Entwicklung unmittelbar, im Verhältnis zu der phänomenologischen vermittelt ist. Aber bereits in der Einleitung und später auch in der Darstellung der Methode zeigte es sich, dass der Anfang im Verhältnis zu einem und demselben, nämlich der ganzen wissenschaftlichen Entwicklung, zugleich unmittelbar und vermittelt sein muss. »Das rückwärts gehende Begründen des Anfangs» und »das vorwärts gehende Weiterbestimmen desselben» sind ein und dasselbe. Dann ist auch die Unmittelbarkeit des Anfangs dasselbe wie seine Vermittlung. Gleichzeitig müssen diese jedoch, wie erwähnt, wenn überhaupt der Fortgang zu neuen Begriffen führen soll, verschiedene Sachen sein. Derselbe Doppelgedanke liegt nun auch darin vor, dass der Fortgang zugleich ein Fortgang von einem Begriff zu seinem Gegensatz und zur Einheit und von dem Abstrakten zum Konkreten sein soll. Im letzteren Falle ist überhaupt kein Gegensatz vorhanden, oder richtiger, auch in diesem Falle ist er sowohl angenommen als nicht angenommen. Diese beiden Gedankengänge sind gleich wesentlich, liegen in dem eigenen Begriff der Methode.

Ebenso müsste, wie oben erwähnt, der Gegensatz als der erste im System bereits in dessen Anfang gelöst werden und dürfte in späteren Stadien nicht weiter hervortreten. Dieser Gedanke war ja auch vorhanden, aber auch der entgegengesetzte. Die erste Trilogie sollte ja nach der Methode Unmittelbarkeit, Vermittlung und vermittelte Unmittelbarkeit sein. Damit müsste dieser Gegensatz überwunden sein. Der Fortgang zu neuen Trilogien aber wurde nur dadurch gewonnen, dass das Resultat der ersten als selbst unmittelbar aufs neue vermittelt werden musste. Hier würde nun Hegel antworten, dass die neue Unmittelbarkeit nicht dieselbe ist wie die erste. Wie es sich hiermit verhält, haben wir bereits oben gesehen. Die Identität von Unmittelbarkeit und Vermittlung als Unmittelbarkeit ist ganz dasselbe wie die Unmittelbarkeit schlechthin. Hegel meint, dass die Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung ein neuer Begriff ist, der zum Inhalt nicht nur Unmittelbarkeit und Vermittlung hat. So soll z. B. der

Geist nicht nur ein anderer Name für die Identität der logischen Idee und der Natur sein, oder das Werden ein anderer Name für die Identität von Sein und Nichts, während sie es gleichzeitig doch sein sollen. Da das Sein als dasselbe wie das Nichts nachgewiesen worden ist, während es zugleich davon verschieden ist, so ist damit, da dieses Dasselbesein und diese Verschiedenheit in einem gedacht werden müssen, ein neuer Begriff gewonnen, der Sein und Nichts als seine Bestimmungen hat. Dieser neue Begriff aber ist ja offenbar nichts anderes als Sein, das Nichts ist, oder Nichts, das Sein ist. Statt Sein und Nichts können wir ja besser nur A und B sagen. Die Einheit ist A, das B ist, oder B, das A ist. Wird nun dieser Begriff C genannt, so darf offenbar darin nichts anderes als eben dies hineingelegt werden. Diese Einheit ist nun zunächst unmittelbar, und da A als der absolute Anfang selbst eben die Unmittelbarkeit ist, so ist sie die Einheit von A und B als A. Nach dem oben Gezeigten ist dies indessen ganz dasselbe wie A schlechthin. Der neue Ausgangspunkt ist daher ganz derselbe wie der erste, und die Entwicklung ist nur eine Wiederholung eines und desselben. Da es indessen ein neuer Begriff sein soll, so ist es die Unmittelbarkeit, die doch nicht dasselbe ist wie die Unmittelbarkeit. Der Begriff der Unmittelbarkeit soll sowohl als soll nicht wiederkehren.

Man könnte auch sagen, dass der Gegensatz, als in der Methode gegeben, gleichwie dessen Einheit an jedem Punkte der Entwicklung vorhanden sein muss, und demnach nicht das eine Moment in einem, das andere in einem anderen. Dies ist ja wahr, die entgegengesetzte Annahme ist aber ebenso wesentlich. Die Methode ist selbst die konkrete Entwicklung, und was in derselben verschiedene Momente sind, müssen es auch in der Entwicklung selbst sein. Im Anfange der Entwicklung muss freilich einerseits die Methode gegeben sein, andererseits aber kann sie in jenem als dem absolut Einfachen nicht enthalten sein, sondern dies ist das erste Moment in der Methode selbst. Die Methode ist zugleich eins mit der ganzen Entwicklung und verschieden von derselben. — Wir weisen auf diese entgegengesetzten Gedankengänge bei Hegel nicht nur hin, um Widersprüche aufzuzeigen und auf diese Weise ihn zu kritisieren. Ein solches Unternehmen ist besonders mit Rücksicht auf Hegel von geringem Nutzen und Interesse.[1] Unsere Absicht ist es, zu versuchen, eine Erklärung sei-

[1] Eine solche rein negative Behandlung von Hegel giebt z. B. Exner. — Ungefähr auf dieselbe Weise wie hier oben wird (Die Psychologie der He-

ner Grundgedanken von den Voraussetzungen aus zu geben, die in dem Erkenntnisproblem selbst liegen. Daher galt es zuerst zu zeigen, dass es wirklich dieses Problem ist, das von Hegel behandelt wird. Der Nachweis der Gegensätze besitzt nur als Glied in dieser Untersuchung hier Bedeutung. Eine Erklärung derselben aus den genannten Voraussetzungen wird später in Zusammenhang mit der Erklärung der Grundgedanken Hegels gegeben werden.

Der Gegensatz zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung, zwischen logischem Subjekt und Objekt, liegt also jedem späteren Gegensatz im System zugrunde, also auch dem zwischen dem Bewusstsein und seinem Gegenstand. Das Subjekt im Bewusstsein ist eine konkretere Form des logischen Subjekts wie das Objekt im Bewusstsein eine solche des logischen Objekts. Ist nun wie für Hegel das Unmittelbare das vollkommen Unbestimmte, so ist jede Form davon dasselbe wie dies, da es mit einer neuen Bestimmtheit aufhören würde, das Unbestimmte zu sein. Es ist dann auch eins mit dem Subjekt oder mit dem Objekt im Bewusstsein, wobei auch das im Bewusstsein Entgegengesetzte dasselbe ist wie die Vermittlung.

Oben ist auch erwähnt worden, dass ein vorhergehender Begriff im System sich als ein nachfolgender bestimmt, der vorhergehende ist der nachfolgende. Dann ist auch das Unmittelbare Subjekt, die Vermittlung, das Objekt im Bewusstsein oder umgekehrt. Bei den ersteren Begriffen können die letzteren unterschieden werden, und in dem Gegensatz der ersteren ist der der letzteren wenigstens ein Moment. In dem Gegensatz zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung sind dann der Erkenntnisgegensatz und das Erkenntnisproblem gegeben.

Ferner ist der Gegensatz, der in dem Bewusstsein vorliegt, der zwischen Auffassen und Aufgefasstem, Subjekt und Objekt. Zwischen diesen findet nicht der Gegensatz zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung statt. Wäre das Aufgefasste auf Grund davon vermittelt, dass es nicht ohne ein Auffassen gedacht werden könnte, so gälte dasselbe von dem Auffassen, dass es nicht gedacht

gelschen Schule, S. 106) nachgewiesen, dass durch die Methode kein neuer Begriff gewonnen werden kann. Völlig befriedigend ist jedoch dieser sein Beweis nicht, denn dort fehlt ein Nachweis davon, dass die Einheit von A und non-A ganz dasselbe ist wie die Einheit der Einheit von A und non-A und der Nichteinheit von A und non-A. Vor allem aber fehlt dort jeder Versuch, Hegels Gedankengang zu verstehn.

werden könnte ausser als ein Auffassen von etwas. Da aber etwas nicht in einer und derselben Beziehung zugleich unmittelbar und vermittelt sein kann, so können Subjekt und Objekt an und für sich im Verhältnis zu einander nicht als unmittelbar und vermittelt bezeichnet werden. Nur für ein sie Auffassendes kann möglicherweise das Eine als unmittelbar im Verhältnis zu dem Anderen als vermittelt bezeichnet werden, und was in dem einen oder anderen Falle unmittelbar und was vermittelt ist, ist zufällig, nur dass, wenn das eine auf Grund der Umstände das unmittelbar Gegebene ist, es nicht in diesem Fall das vermittelt Gegebene sein kann, wohl aber in einem anderen. Subjekt und Objekt im Bewusstsein können also nicht zu einander in einem Verhältnis von Unmittelbarkeit und Vermittlung stehn, so dass dies ein anderes Gegensatzverhältnis als eben das zwischen Auffassendem und Aufgefasstem wäre. Wenn ein solches Verhältnis angenommen wird, so verschmilzt es also mit dem Bewusstseinsverhältnis. — Werden die reinen Bestimmungen auffassend und aufgefasst genommen, so kann bei ihnen wohl kein anderes Verhältnis unterschieden werden. Wenn man sagt, dass sie im Verhältnis zu einander ein Etwas und ein Anderes und als solche auch entgegengesetzt seien, so gilt von diesem, was von Unmittelbarkeit und Vermittlung gesagt wurde. Wären Subjekt und Objekt ein Etwas und ein Anderes, und bezeichnete dies Verhältnisbestimmungen, die bei Subjekt und Objekt zu unterscheiden wären, so wären die letzteren, da sowohl das eine wie das andere als ein Etwas und ein Anderes bezeichnet werden kann, in einer und derselben Beziehung sowohl das eine als das andere Beziehungsglied, was widersinnig ist. Hierüber später mehr. Das einzige Gegensatzverhältnis, das zwischen Subjekt und Objekt im Bewusstsein als solchem stattfindet, ist demnach wohl eben das zwischen auffassend und aufgefasst. Wird nun in dem Bewusstseinsgegensatz auch ein Gegensatz zwischen logischem Subjekt und Objekt als gegeben angenommen, so fällt er mit dem Bewusstseinsgegensatz zusammen.

Ebenso soll ja bei Hegel etwas angegeben werden können, das den Bewusstseinsgegensatz von dem logischen Subjekt-Objektsverhältnis unterscheidet. Da der Fortgang ein Fortgang zu immer reicheren Begriffen und jeder Begriff die Einheit seiner Bestimmungen sein soll, so muss das Bewusstseinssubjekt eine Bestimmung besitzen, die nicht logisches Subjekt ist. Als solche Be-

stimmung ist es nicht genügend, die Kategorien anzugeben, die in Logik und Naturphilosophie vorliegen, denn diese zeichnen nicht das Bewusstseinssubjekt eben als solches aus und scheiden nicht eben dieses von dem logischen Subjekt. Als eben das Bewusstseinssubjekt unterscheidend wird und kann wohl nur dieses selbst, das Auffassen selbst, angegeben werden. Da nun indessen Hegel die neue Bestimmung müsste angeben können, die hinzukommt, damit eben der Begriff des Auffassens erreicht sei, er aber als solche nur eben das Auffassen angeben kann, so fällt dies mit dem logischen Subjekt zusammen, gleichwie das Bewusstseinsobjekt mit dem logischen Objekt.

c. Dritter Beweis.

Aus dem Obigen geht aber auch hervor, dass, wenn man auch die Begriffe Unmittelbarkeit und Vermittlung, Identität und Differenz, rein für sich betrachtet, in diesen Begriffen das Bewusstsein gedacht ist. Unmittelbar ist etwas für Hegel nur als Undifferenziertes, Einfaches. Die Differenz ist hier nur die reine Differenz zwischen Etwas und Anderem. Zwar wird angenommen, dass die Differenz als reine Reflexion in dem Wesen nicht Differenz zwischen Etwas und Anderem ist, denn hier soll sich nichts finden, das von anderem differenziert ist, sondern das, was differenziert ist, soll darin aufgehn, differenziert zu sein, ist die Differenz, die Bewegung selbst[1]. Hier wird dann indessen stets etwas angenommen, was von anderen differenziert ist, nur dass dieses Etwas und dieses Andere unmittelbar eins mit der Differenz selbst sind. Die Differenz aber zwischen Etwas und Anderem kann, wie erwähnt, sofern sie als ein besonderer Begriff gedacht wird, nicht unabhängig vom Bewusstsein gedacht werden. Mit den Begriffen der Unmittelbarkeit und der Vermittlung, der Identität und der Differenz, als besondere Begriffe gedacht, ist daher auch der des Bewusstseins und damit der Bewusstseinsgegensatz gegeben. Dies wird später näher gezeigt werden. Die Subjektivität in den Begriffen der Unmittelbarkeit und der Vermittlung wird bei der Untersuchung der Begriffe der Identität, der Differenz, der Voraussetzung und des Grundes hervorgehn. — Ferner aber ist diese Differenz bei Hegel auch notwendigerweise die zwischen Auffassendem und Aufgefasstem. Das Unterscheiden soll

---

[1] Log. I $_2$, S. 14—15.

nämlich ein Sichunterscheiden sein. Der zunächst undifferenzierte Begriff differenziert sich. Das Unterscheidende war das Bewusstsein. Das zunächst undifferenzierte Bewusstsein scheidet sich also von anderem. Damit ist aber, wie wir später sehen werden, das Andere des Bewusstseins als das Aufgefasste gedacht. Ist nun der Unterschied als solcher ein Sichunterscheiden, so ist er auch notwendigerweise Unterschied zwischen Auffassendem und Aufgefasstem, und dann freilich dasselbe wie dieser Unterschied. Solchenfalls aber ist die Methode auch eine Entwicklung und Lösung des Erkenntnisgegensatzes.

Man könnte möglicherweise meinen, dass Hegel mit Subjekt und Objekt im Bewusstsein etwas mehr gemeint hat als Auffassendes und Aufgefasstes, dass die logischen Kategorien Subjekt und Objekt Auffassendes und Aufgefasstes in abstracto, die Bewusstseinskategorien dagegen konkretere Formen hiervon bedeuten. Ist dem aber so, bedeuten Subjekt und Objekt in der Logik für Hegel Auffassendes und Aufgefasstes, so ist damit auch gesagt, dass sein Problem in der Logik das erkenntnistheoretische ist.

B. Der erkenntnistheoretische Charakter einiger mit der Methode wesentlich zusammenhängenden Begriffe.

1. Der Fortgang als Fortgang vom Abstrakten zum Konkreten, vom Ansichsein zum Gesetztsein, als analytisch und synthetisch.

Wir haben somit gefunden, dass Hegel in dem Begriff der Methode sowohl das erkenntnistheoretische Problem als dessen Lösung gedacht hat, dass der Fortgang in der Methode eben der Fortgang von diesem Problem zu seiner Lösung ist. Der Begriff, zu welchem die Methode als zu ihrem Resultat führt, ist eben der Begriff der Einheit von Auffassendem und Aufgefasstem. Soll nun die Methode selbst die wissenschaftliche Entwicklung sein, so muss auch dasselbe von dieser letzteren gelten. Wir wollen indessen auch auf andere Weise dies nachzuweisen versuchen, um gleichzeitig Gelegenheit zu erhalten, die nur subjektive Bedeutung der gewöhnlichsten Begriffe bei Hegel nachzuweisen. Zunächst wollen wir da die wissenschaftliche Entwicklung in ihrem Charakter als Fortgang von Abstraktem zu Konkretem, als analytisch und synthetisch betrachten. Hier zeigt sich indessen wieder wie immer eine Doppelheit des Gedankenganges bei Hegel. Die Entwick-

lung soll sowohl analytisch als synthetisch sein. Dies wurde, wie oben referiert worden, deutlich von Hegel selbst in der Darstellung der Methode entwickelt. Es gilt, heisst es einerseits, nur die Dinge an sich selbst zu betrachten und zum Bewusstsein zu bringen, was in denselben immanent ist. Die Methode der absoluten Erkenntnis ist insofern analytisch. Dass sie in dem ersten Allgemeinen nur dessen weitere Bestimmung findet, ist die absolute Objektivität des Begriffes, dessen Gewissheit die Methode ist. Sie ist aber ebensosehr synthetisch, indem ihr Gegenstand, unmittelbar bestimmt als einfach, allgemein, durch die Bestimmtheit, die er in seiner Unmittelbarkeit und Allgemeinheit selbst hat, sich als ein Anderes erweist. Dadurch dass sie ebensosehr analytisch ist, soll sich indessen diese Synthese von der Synthese bei der endlichen Erkenntnis unterscheiden, und dies gilt dann wohl auch umgekehrt für die Analyse bei der absoluten Erkenntnis. Diese beiden verschiedenen Seiten werden bei verschiedenen Gelegenheiten verschieden stark betont. In der Darstellung der Methode ist bei der Erklärung, wie der Begriff von Abstraktheit zu Konkretion fortgeht, vielleicht das analytische Moment am meisten hervorgehoben. »Die Allgemeinheit ist der reine, einfache Begriff, und die Methode als das Bewusstsein desselben weiss, das die Allgemeinheit nur Moment und der Begriff in ihr noch nicht an und für sich bestimmt ist. Aber mit diesem Bewusstsein, dass den Anfang nur um der Methode willen weiterführen wollte, wäre diese ein formelles, in äusserlicher Reflexion Gesetztes. Da sie aber die objektive, immanente Form ist, so muss das Unmittelbare des Anfangs an ihm selbst das Mangelhafte und mit dem Triebe begabt sein, sich weiterzuführen. Das Allgemeine gilt aber in der absoluten Methode nicht als bloss Abstraktes, sondern als das objektiv-Allgemeine, d. h. das an sich die konkrete Totalität, aber die noch nicht gesetzt, noch nicht für sich ist.«[1] »Die konkrete Totalität, welche den Anfang macht, hat als solche in ihr selbst den Anfang des Fortgehens und der Entwicklung.«[2] Dagegen ist wohl im Anfange der Logik, besonders bei der Darstellung des Überganges von Sein zu Nichts und umgekehrt, das synthetische Moment vielleicht mehr betont, obwohl natürlich auch hier das analytische Moment deutlich hervortritt und ausgesprochen wird. Man kann ja sagen, dass auch die Darstellung der ersten

[1] Log. II, S. 323—24.
[2] S. 325.

Trilogie eine Darstellung der Methode ist, die jedoch etwas von der oben referierten abweicht, welch letztere allein von Hegel selbst als eine Darstellung der Methode angegeben wird.˙ Dass die erste Trilogie die Methode ist, kann man wohl aus dem Grunde sagen, weil sie als allen späteren Trilogien zugrunde liegend das trilogische Schema selbst ist, das als solches die ganze Entwicklung bestimmt. Betont man das Synthetische in der Methode, das hier vielleicht am meisten hervortritt, so ist sie das Unerklärliche, das man, ohne irgendwelche Beweise zu verlangen, hinnehmen muss, wonach alles Spätere begreiflich werden soll. In der Darstellung der Methode wollte Hegel den Übergang von dem Abstrakten zum Konkreten dadurch erklären, dass das erstere an sich die konkrete Totalität sei. Der Übergang wurde auf diese Weise hier vermittelt. Im Anfange der Logik dagegen wird von diesem Übergange gesagt, dass er absolut unmittelbar, demnach nicht weiter erklärbar durch irgendwelche immanente Bestimmtheit des Anfanges sei. »In der reinen Reflexion des Anfangs, wie er in dieser Logik mit dem Sein als solchem gemacht wird, ist der Übergang noch verborgen; weil das Sein nur als unmittelbar gesetzt ist, bricht das Nichts an ihm nur unmittelbar hervor. Aber alle folgenden Bestimmungen, wie gleich das Dasein, sind konkreter; es ist an diesem das schon gesetzt, was den Widerspruch jener Abstraktionen und daher ihr Übergehen enthält und hervorbringt. Beim Sein als jenem Einfachen, Unmittelbaren wird die Erinnerung, dass es Resultat der vollkommenen Abstraktion, also schon von daher abstrakte Negativität, Nichts, ist, hinter der Wissenschaft zurückgelassen, welche innerhalb ihrer selbst, ausdrücklich vom Wesen aus, jene einseitige Unmittelbarkeit als eine Vermittelte darstellen wird, wo das Sein als Existenz und das Vermittelnde dieses Seins, der Grund, gesetzt ist.»[1] »Noch kann über die Bestimmung des Übergangs von Sein und Nichts in einander bemerkt werden, dass derselbe ebenso ohne weitere Reflexionsbestimmung aufzufassen ist. Er ist unmittelbar und ganz abstrakt, um der Abstraktion der übergehenden Momente willen, d. i. indem an diesen Momenten noch nicht die Bestimmtheit des Anderen gesetzt ist, vermittelst dessen sie übergingen; das Nichts ist am Sein noch nicht gesetzt, ob zwar Sein wesentlich Nichts ist, und umgekehrt. Es ist daher unzulässig, weiters bestimmte Ver-

[1] Log. I1, S. 94.

mittlungen hier anzuwenden, und Sein und Nichts in irgend einem Verhältnisse zu fassen, — jenes Übergehen ist noch kein Verhältnis. Es ist also unstatthaft zu sagen: Das Nichts ist der Grund vom Sein, oder Sein ist der Grund von Nichts; — das Nichts Ursache vom Sein u. s. f.; oder es kann nur unter der Bedingung in das Nichts übergegangen werden, dass etwas ist, oder in das Sein nur unter der Bedingung des Nichtseins. Die Art der Beziehung kann nicht weiter bestimmt sein, ohne dass zugleich die bezogenen Seiten weiter bestimmt würden. Der Zusammenhang von Grund und Folge u. s. f. hat nicht mehr das blosse Sein und Nichts zu den Seiten, die er verbindet, sondern ausdrücklich Sein, das Grund ist, und etwas, das zwar nur ein gesetztes, nicht Selbständiges sei, das aber nicht das abstrakte Nichts ist.»[1] Hier ist es deutlich, dass das Sein nicht dadurch, dass es an sich Nichts ist, weiterführen soll. Dies wäre nämlich eine unberechtigte Reflexion, wodurch Begriffen, die nicht mit dem Sein gegeben sind, vorgegriffen würde. Der Übergang ist dann rein synthetisch. Zwar soll einerseits das Sein vermittelst seiner Unbestimmtheit in Nichts übergehn, andererseits aber wird doch gesagt, dass das Sein nur im Verhältnis zu dem Bestimmten »an sich» unbestimmt ist.[2] Insofern dieses Verhältnis nicht Grund zu dem Übergang von dem Sein sein darf, kann nicht die an sich seiende Bestimmtheit des Seins durch die spätere Entwicklung Grund hierzu sein. Dies ist natürlich auch eine direkte Folge der Unmittelbarkeit und Einfachheit des Seins. Wird diese Seite der Sache betont, so wird der Übergang synthetisch und dann unerklärlich und unbegreiflich. Zwar wendet sich Hegel eben gegen dies, ihn für unbegreiflich zu erklären[3], das Begreifliche und damit Wissbare soll ja aber doch nach ihm das Bewiesene und Vermittelte sein. Das Unmittelbare muss dann als unmittelbar unbegreiflich sein, wenn es auch als zugleich vermittelt zugleich begreiflich wäre. Wird wie hier die synthetische, unmittelbare Seite des Überganges betont, so wird sie also unbegreiflich. Hiermit hängt zusammen, dass der Übergang hier nicht von dem Widerspruch hervorgetrieben sein soll. Das Sein und das Nichts können, wenn der oben angegebene Standpunkt urgiert wird, nicht als widersprechend bezeichnet werden, sondern der Widerspruch tritt erst mit dem Dasein, mit dem

[1] Log. I1, S. 99.
[2] Log. I1, S. 72.
[3] Log. I1, S. 101.

bestimmten Sein, hervor, wie aus dem oben Zitierten hervorgeht. Es ist ja auch natürlich, dass, da das Sein und das Nichts der Bestimmtheit ermangeln sollen, weder sie selbst noch ihre Einheit, das Werden, einen Widerspruch enthalten können, da der Widerspruch ja entgegengesetzte Bestimmungen oder wenigstens entgegengesetzte Begriffe voraussetzen soll. Dass sie jedoch zugleich notwendigerweise einen Widerspruch enthalten, ist die andere Seite der Sache, die in der Darstellung der Methode am Ende der Logik deutlich hervortrat.

Man könnte bemerken, dass, wie oben gesagt wurde, das Nichts zwar nicht an dem Sein gesetzt ist, sich aber wohl an sich darin findet, der Gegensatz zwar nicht an demselben gesetzt, aber dort »an sich» ist und den Übergang notwendig macht. Hiergegen würde dann die oben erwähnte andere Seite des Gedankenganges streiten, nach welcher der Übergang überhaupt nicht und somit auch nicht durch einen in dem Sein »an sich» liegenden Begriff oder Widerspruch vermittelt war. Indessen hat auch das »an sich» eine doppelte Bedeutung, welche macht, dass der Übergang von »an sich» zu »gesetzt» nicht analytisch ist, zugleich damit, dass er es doch sein soll. Wir wollen daher die Bedeutung der Begriffe »an sich» und »gesetzt» bei Hegel untersuchen. »Beides ist immer sehr wohl von einander zu unterscheiden; das nur, was gesetzt ist an einem Begriffe, gehört in die entwickelnde Betrachtung desselben, zu seinem Inhalte. Die noch nicht an ihm selbst gesetzte Bestimmtheit aber gehört unserer Reflexion, sie betreffe nun die Natur des Begriffs selbst, oder sie sei äussere Vergleichung; eine Bestimmtheit der letzteren Art bemerklich zu machen kann nur zur Erläuterung oder Vorausandeutung des Ganges dienen, der in der Entwicklung selbst sich darstellen wird.[1] »Hier wird also die Bestimmung »an sich» als etwas nur Subjektives gefasst. Was nicht objektiv in dem Prozess vorhanden ist, von dem forschenden Subjekt aber in vorgreifender Reflexion gedacht wird, ist an sich. Wird dieses reflektierende Subjekt weggedacht, so würde dann kein Ansich vorhanden sein. Dass etwas an sich ist, bedeutet hier nur, dass es in der vorgreifenden subjektiven Reflexion, nicht aber in dem sachlichen Prozesse ist. In diesem ist es nur als ein späteres Moment vorhanden. Man kann da nicht sagen, dass etwas auf zweierlei Weise in dem sachlichen Prozesse ist, entweder als an sich oder als gesetzt, sondern dass es an sich

[1] Log. I 1, S. 107.

in einem bestimmten Stadium des Prozesses ist, bedeutet nur, dass es nicht in diesem Stadium vorhanden ist, von dem reflektierenden Subjekt aber, das dieses Stadium auffasst, als eine nach demselben kommende spätere Bestimmung davon gesehen wird, sein Vorhandensein nur in dem reflektierenden Subjekt, nicht in dem objektiven Prozess. Dass es gesetzt ist, bedeutet dann ganz einfach, dass es in dem Prozess sachlich vorhanden ist. Dass die angeführte Stelle wirklich so gedeutet werden muss, und nicht z. B. so, dass das an sich Seiende zwar in dem Prozess ist, aber nicht für sich, sondern dies nur in unserer Reflexion, auf welche Weise, wie wir später sehen werden, auch das Ansich aufgefasst wird, geht bereits aus dem Angeführten hervor, worin gesagt wurde, dass das, was an sich ist, nur in unserer Reflexion ist, nicht dass es als für sich seiend nur in unserer Reflexion ist, aber auch aus dem Zusammenhange. Es handelt sich hier um das Dasein, das aus dem Werden dadurch hervorgegangen ist, dass die Momente des letzteren in eine »ruhende» Einheit zusammengegangen sind. »Das Dasein ist das einfache Einssein des Seins und Nichts. Es hat um dieser Einfachheit willen die Form von einem Unmittelbaren. Seine Vermittelung, das Werden, liegt hinter ihm; sie hat sich aufgehoben, und das Dasein erscheint daher als ein Erstes, von dem ausgegangen werde. Es ist zunächst in der einseitigen Bestimmung des Seins, die Andere, die es enthält, das Nichts, wird sich gleichfalls an ihm hervortun gegen jene. — — —. Das Nichtsein so in das Sein aufgenommen, dass das konkrete Ganze in der Form des Seins, der Unmittelbarkeit ist, macht die Bestimmtheit als solche aus. Das Ganze ist gleichfalls in der Form, d. i. Bestimmtheit des Seins, — — — ein aufgehobenes, negativ-bestimmtes; aber so ist es für uns in unserer Reflexion, noch nicht gesetzt an ihm selbst. Aber die Bestimmtheit des Daseins als solche ist die gesetzte, die auch im Ausdruck Dasein liegt.»[1] Das Dasein ist also die unmittelbare und daher seiende Einheit von Sein und Nichts. Bei demselben ist nur die Form des Seins in dem Prozess vorhanden, und von dem Nichts heisst es, dass es nicht hervorgetreten ist. Offenbar bedeutet da gesetzt nur schlechthin in dem Prozesse vorhanden, im Gegensatz zu nur in unserer Reflexion vorhanden. Zwar ist das Dasein seiende Einheit von Sein und Nichts, weshalb dennoch das Nichts darin dem Anschein nach vorhanden sein

[1] Ebenda.

könnte und dann eben als an sich, wobei dies jedoch sachliche Bedeutung erhalten würde. Teils aber handelt es sich ja um die Form für das Ganze, für die Einheit von Sein und Nichts, und als solche ist das Nichts noch nicht in dem Prozesse vorhanden, sondern tritt erst später hervor. Teils kann man ja betonen, dass das Dasein eine unmittelbare und somit einfache Einheit ist, und daher das, dass es durch Verschmelzung von Sein und Nichts entstanden ist, nur eine subjektive Erinnerung sein kann.

Diese Auffassung tritt uns übrigens an vielen anderen Stellen entgegen. So z. B. heisst es, dass das Sein und das Nichts zwar im Dasein in einfacher Einheit verbunden, eben deshalb aber unterschieden sind, und dass ihre Einheit noch nicht gesetzt ist. Da aber kann, dass die Einheit im Dasein an sich ist, nicht bedeuten, dass sie in dem Prozesse vorhanden ist, denn wie könnten dann Sein und Nichts darin unterschieden sein? Wird betont, dass die Momente im Dasein unterschieden sind, so kann, dass die Einheit hier an sich vorhanden sein soll, nur bedeuten, dass sie ein späteres Moment in dem Prozesse ist, das hier nur erst in der Auffassung des reflektierenden Subjekts ist. Doch findet sich hier offenbar auch der entgegengesetzte Gedankengang.

Ebenso tritt dieselbe Auffassung hervor, wenn z. B. das Mass an sich als das Wesen bezeichnet wird. »Aber das Mass ist erst an sich oder im Begriffe das Wesen; dieser Begriff des Masses ist noch nicht gesetzt.«[1] Wäre das Wesen schon in dem Masse vorhanden, und wäre die Kategorie, die das Wesen genannt wird, dieses als gesetzt, so müsste ja ein analoges Verhältnis bei jedem Begriff statthaben. Wenn es im Prozess behandelt wird, sollte es als gesetzt sein, aber schon vorher sollte es sachlich an sich vorhanden sein. Dasselbe sollte dann auch für den Anfang, die reine Unmittelbarkeit, gelten. Diese sollte damit, dass sie gedacht wird, gesetzt und vermittelt sein. Sie sollte nicht nur durch die spätere Entwicklung vermittelt werden, sondern schon damit, dass sie in dem Prozess behandelt wird, gesetzt und vermittelt sein. Mit der Unmittelbarkeit zu beginnen wäre da überhaupt unmöglich, da ein solcher Begriff im Prozess sich nicht finden könnte. »An sich« kann hier also nicht Vorhandensein im Prozess, sondern nur in der vorgreifenden subjektiven Reflexion angeben. Der Anfang soll ja selbst als das Unmittelbare das an sich Seiende sein. Wenn

---

[1] Log. I1, S. 385.

nun aber dieses selbst an sich sein soll, so käme man in einen unendlichen Regress, der den Anfang unmöglich machte. An sich als Anfang kann demnach nicht an sich, sondern muss gesetzt sein, und gesetzt ist mithin das, was überhaupt in dem Prozess hervorgetreten ist, an sich dagegen das, was nur erst in subjektiver Reflexion ist.

Indessen tritt noch eine andere Bedeutung von »an sich »und »gesetzt» hervor. »Dasein als solches ist Unmittelbares, Beziehungsloses; oder es ist in der Bestimmung des Seins. Aber Dasein als das Nichtsein in sich schliessend, ist bestimmtes, in sich verneintes Sein, und dann zunächst Anderes, — aber wie es sich in reiner Verneinung zugleich auch erhält, nur Sein für Anderes. — Es erhält sich in seinem Nichtdasein, und ist Sein; aber nicht Sein überhaupt, sondern als Beziehung auf sich gegen seine Beziehung auf Anderes, als Gleichheit mit sich gegen seine Ungleichheit. Ein solches Sein ist Ansichsein.»[1] Ferner heisst es: »Das Ansichsein hat zunächst das Sein-für-Anderes zu seinem gegenüberstehenden Momente; aber es wird demselben auch das Gesetztsein gegenübergestellt; in diesem Ausdruck liegt zwar auch das Sein-für-Anderes, aber er enthält bestimmt die bereits geschehene Zurückbeugung dessen, was nicht an sich ist, in das, was sein Ansichsein, worin es positiv ist. Das Ansichsein ist gewöhnlich als eine abstrakte Weise den Begriff auszudrücken zu nehmen; Setzen fällt eigentlich erst in die Sphäre des Wesens, der objektiven Reflexion.»[2] Hier wird an sich offenbar in demselben Sinne genommen wie unmittelbar, Einfaches, noch nicht in Differenz Hervortretendes, noch nicht Negiertes, sei es dass die Negation der Sphäre des Seins angehört, so dass die negierten Bestimmungen als unmittelbar seiend und für sich feststehend gelten, oder dass sie dem Wesen angehört, so dass die Bestimmungen keinen Sinn haben ohne einander, so dass die Reflexion in dem Andern bei ihnen selbst vorhanden ist.[3] Das Ansich ist die abstrakt einfache und damit undifferenzierte Gleichheit mit sich. Diese Bedeutung des Ansich lässt sich ebenfalls an vielen Stellen nachweisen. So heisst es z. B. von dem Wesen: »Es ist An-und-Fürsichsein; absolutes Ansichsein, indem es gleichgültig gegen alle Bestimmtheit des Seins ist, das Anderssein und die Beziehung auf Anderes schlechthin

[1] Log. I 1, S. 118, 119.

[2] Log. I 1, S. 121.

[3] Siehe z. B. Log. I 1, S. 122.

aufgehoben worden ist.»[1] Gleich danach tritt die andere Bedeutung wieder mehr hervor, wenn auch nicht rein für sich. »Das Wesen als die vollkommene Rückkehr des Seins in sich ist so zunächst das unbestimmte Wesen; die Bestimmtheiten des Seins sind in ihm aufgehoben; es enthält sie an sich; aber nicht wie sie an ihm gesetzt sind. — — —. Aber es muss zum Dasein übergehen; denn es ist An-und-Fürsichsein, das heisst, es unterscheidet die Bestimmungen, welche es an sich enthält; — — —.» Die Bestimmungen des Seins sind also im Wesen zuerst in eine undifferenzierte und demnach unmittelbare Einheit zusammengegangen. Sie sind hier dann nicht länger vorhanden (während sie es gleichzeitig auch sein sollen), und treten aufs neue und dann in neuen Formen erst später in dem Prozesse hervor. Dass das Ansich das Unmittelbare ist, wird jedoch deutlich auch in der referierten Darstellung der Methode ausgesprochen. »Vorhin wurde das Anfangende als das Unmittelbare bestimmt; die Unmittelbarkeit des Allgemeinen ist dasselbe, was hier als das Ansichsein ohne Fürsichsein ausgedrückt ist.[2] Das Unmittelbare ist ja indessen das, was erst in dem Prozess hervortritt und noch nicht durch die Entwicklung vermittelt worden ist. Jedes frühere Moment in dem Prozess ist unmittelbar im Verhältnis zu einem späteren als vermittelt. Das Unmittelbare ist demnach als unmittelbar stets in dem Prozess vorhanden, obwohl darin nicht vermittelt. Dasselbe gilt dann auch für das Ansich. Es ist in dem Prozess vorhanden, nicht aber darin gesetzt.

Indessen ist in dieser Identifizierung von an sich und unmittelbar auch der entgegengesetzte Standpunkt gegeben. Das Unmittelbare war das Einfache, Undifferenzierte. Für Hegel fiel jedoch das Unmittelbare, Einfache mit der Unmittelbarkeit selbst zusammen. Aus demselben Grunde ist dann das Ansichsein dasselbe wie das, was an sich ist. Wenn nun zwei Momente in dem Prozess, z. B. das Sein und das Wesen, in dem Begriff erst in eine unmittelbare, einfache Einheit zusammengehen, so sind hier das Sein und das Wesen an sich in dem Begriff vorhanden. Der Begriff ist das Sein und das Wesen in an sich seiender, einfacher Einheit. Das, was hier in dem Prozess vorhanden ist, ist das Ansichsein von Sein und Wesen. Der Begriff ist erst das Ansichsein von Sein und Wesen, die an sich seiende Einheit von

[1] Log. I 2, S. 4.

[2] Log. II, S. 324.

Sein und Wesen oder, da diese als Momente des Begriffs nicht weiter Sein und Wesen sind, von Subjektivität und Objektivität. Nun soll indessen das Ansich selbst dasselbe sein wie das, was an sich ist. Das, was hier in dem Prozess vorhanden ist, ist dann das Ansich selbst, hier bestimmt als, identifiziert mit Subjektivität und Objektivität. Diese sind konkrete Formen des Ansich, die hier in dem Prozess vorhanden sind. Ihr Gesetztsein bedeutet dann, dass sie in dem Prozess negiert, in ihr Anderes reflektiert werden. Andererseits aber sind in der an sich seienden und mithin einfachen Einheit von Subjektivität und Objektivität diese noch nicht vorhanden. Man kann auch sagen, dass, wenn z. B. das Sein als das Wesen an sich bezeichnet wird, und dies bedeuten soll, dass das Sein als Sein noch nicht als Wesen bestimmt und das Wesen demnach im Sein als an sich das noch nicht in dem Prozess Hervortretende ist, dennoch, da das Ansichsein selbst das ist, was an sich ist, das Ansichsein des Wesens oder das Sein selbst an sich ist. Das, was in einem gewissen Moment im Prozesse an sich vorhanden ist, sind mithin sowohl dieses Moment selbst als das in dem Prozess darauffolgende. Das Gleiche gilt für die Unmittelbarkeit. Das Sein ist ein Unmittelbares und zwar die Idee in unmittelbarer Existenz. Andererseits aber wird das Sein selbst als das aufgefasst, was unmittelbar ist. Das Ansich bedeutet demnach zugleich das, was noch nicht in dem Prozess hervorgetreten ist, aber hervortreten wird, und das, was zum erstenmal in dem Prozess hervortritt und daher noch nicht reflektiert oder negiert ist.

Wenn auch die angeführten verschiedenen Bedeutungen von an sich an verschiedenen Stellen verschieden stark betont sein können, so ist es indessen offenbar Hegels Meinung, dass sie beide zugleich dem Ausdruck zukommen sollen. Dies liegt in dem allgemeinen Charakter der Entwicklung und wurde auch von Hegel damit nachgewiesen, dass er den sowohl analytischen als synthetischen Charakter der Methode klarstellte. Dieser schliesst nämlich in sich, dass ein gewisses Moment des Prozesses in dem vorhergehenden sowohl gegenwärtig als nicht gegenwärtig ist. Es war nämlich die eigene Bestimmtheit des Begriffs, durch die dieser sich als ein Anderes zeigte.[1] Dieses Andere muss demnach in dem ersteren sowohl enthalten als nicht enthalten sein. Damit der Anfang übergehn sollte, genügte nicht das blosse Bewusstsein davon, dass der Anfang auf Grund der Methode weiterführt, denn

[1] Log. II, S. 326.

damit wäre die Methode etwas nur in äusserer Reflexion Gegebenes. Vielmehr muss der Anfang an sich selbst mangelhaft und mit dem Trieb begabt sein weiterzuführen, er muss an sich die konkrete Totalität sein. Hier wird also das Ansich der blossen subjektiven Reflexion entgegengesetzt. Das Ansichseiende ist in dem Moment, in dem es an sich ist, vorhanden. Der Anfang soll ja deshalb, weil er an sich die konkrete Totalität ist, weiterführen. Hätte nun das Ansich nur subjektive Bedeutung, oder wäre die objektive Bedeutung nur die, dass das Ansichsein von etwas in einem gewissen Moment in dem Prozess angiebt, dass es nach diesem kommt, so könnte nicht das, dass der Anfang in sich die konkrete Totalität ist, als Grund des Überganges angegeben werden. Es würde nämlich dann gesagt werden, dass der Grund dazu, dass der Anfang übergeht, der ist, dass er übergeht. Dass der Anfang an sich die konkrete Totalität ist, muss hier demnach bedeuten, dass diese im Anfang vorhanden ist. Zugleich aber kann, da der Anfang sich doch dazu entwickeln muss, die Totalität nicht darin vorhanden sein. Sie wird dann als dort an sich, aber nicht für sich seiend bezeichnet. Nun ist sie ja indessen nur als für sich konkrete Totalität. Sie ist demnach als für sich seiend in dem Anfang an sich. Konkret aber ist sie nur als für sich für sich. Also ist sie in dem Anfang nicht an sich für sich, sondern an sich für sich für sich u. s. w. in infinitum. Es ist dieselbe Sache, die Hegel meint, wenn er sagt, dass der Anfang als der Begriff das Absolute, als nur an sich aber zugleich nicht das Absolute ist. Da die konkrete Totalität das Fürsichseiende ist, so muss sie, wenn der Anfang an sich die konkrete Totalität sein soll, sowohl darin vorhanden als nicht vorhanden sein.

Man könnte sagen, dass etwas ja potentiell in einem Anderen vorhanden sein kann, ohne darin aktuell zu sein. Es ist auch klar, dass das Ansichsein mit dem Begriff der Potentialität zusammenfällt. Dies wird auch von Hegel in der Einleitung zur Geschichte der Philosophie ausdrücklich gesagt. Die Klarstellung des Begriffs der Entwicklung wird als der Logik zugehörend bezeichnet. Darauf heisst es weiter: »Um zu fassen, was Entwickeln ist, müssen zweierlei — so zu sagen — Zustände unterschieden werden: der eine ist das, was als Anlage, Vermögen, das Ansichsein (wie ich es nenne), potentia, *δύναμις* bekannt ist; die zweite Bestimmung ist das Fürsichsein, die Wirklichkeit (actus, *ἐνέργεια*).»[1]

---

[1] Gesch. der Ph., I, S. 33.

Auch in dem gewöhnlichen Begriff der Möglichkeit in der Bedeutung von Anlage, Potentialität, liegt derselbe Widerspruch wie in dem Hegelschen Begriff des Ansich. Dass das Wachstum der Anlage nach in dem Samen liegt, soll nicht nur bedeuten, dass dem Samen unter gewissen äusseren Bedingungen das Wachstum folgt. Auch soll das Wachstum als solches nicht in dem Samen liegen. Das Wachstum soll in dem Samen sein, aber nur der Anlage nach. Dies soll also weder schlechthin bedeuten, dass das Wachstum in dem Samen ist, noch auch schlechthin, dass es nicht darin ist. Ein Drittes soll vorhanden sein. Dieses Dritte aber ist eben die widersprechende Verbindung der beiden ersteren Annahmen. Dass das Wachstum der Anlage nach in dem Samen vorhanden war, bedeutete nicht nur, dass das, was Samen ist, gewisse Bestimmungen hatte, denen unter gewissen äusseren Bedingungen andere folgen, die das Wachstum kennzeichnen. Nicht nur die Anlage zu Wachstum in dieser Bedeutung soll sich bei dem, was Samen ist, finden, sondern das Wachstum selbst soll der Anlage nach in dem Samen vorhanden sein. Das Wachstum selbst soll dort vorhanden sein, aber auf eine solche Weise, dass es in dem Samen noch nicht Wachstum ist. Es soll dort auf eine solche Weise vorhanden sein, dass es dort nicht vorhanden ist. Nun kann ja indessen etwas nur in der Vorstellung sein, was es nicht ist. Dass etwas der Anlage nach bei einem Anderen vorhanden ist, muss demnach bedeuten, dass es dort als nur vorgestellt vorhanden ist. Da aber die Anlage bei dem, was die Anlage hat, etwas sein soll, was Grund einer Wirklichkeit ist, so muss das, was die Anlage hat, selbst das Vorstellende und als vorstellend Grund der Wirklichkeit des Vorgestellten sein. Wird wie oben das, was der Anlage nach ist, als selbst bei dem, was die Anlage hat, vorhanden bezeichnet, so ist zwar die Vorstellung als eins mit dem Vorgestellten gefasst worden, und das, was der Möglichkeit nach bei einem Anderen vorhanden ist, wird auch objektiv als darin seiend und zugleich nichtseiend angenommen, hierin liegt aber doch gleichzeitig, dass es dort nur als Vorstellung ist. Übergang von Potentialität zu Aktualität ist demnach stets, wenn er auf die oben angegebene Weise gefasst wird, ein Geschehen, in welchem die Vorstellung von etwas Ursache zu diesem selbst ist, gleichzeitig damit dass er als ein rein objektives Geschehen gefasst wird.

Es könnte dem Vorhergehenden nach scheinen, als wenn Hegel den Übergang von Potentialität zu Aktualität auf ganz ent-

gegengesetzte Weise fasste, da ja Aktualität für ihn eben Fürsichsein bedeutete. Dieses Fürsichsein ist aber nicht einseitige Subjektivität, nur Vorgestelltes oder nur Vorstellung, sondern Subjekt-Objektivität, Selbstbewusstsein[1]. Die Entwicklung ist daher bei ihm ebensowohl eine Entwicklung von einseitiger Objektivität wie von einseitiger Subjektivität zu Subjekt-Objektivität. Die Subjektivität aber als solche muss hier dem Vorhergehenden gemäss Vorstellung, Bewusstsein sein, und die Entwicklung ist eine Überwindung des Erkenntnisgegensatzes, eine Lösung des Erkenntnisproblems.

Dasselbe gilt, wenn der Prozess als rein synthetisch oder als rein analytisch betrachtet wird. Ist er rein synthetisch, so liegt das Spätere nicht in dem Vorhergehenden. Er ist eine Entwicklung von dem rein Abstrakten, das in sich keine Bestimmung enthält, zu dem Konkreten. Doch darf man sich, wenn die Entwicklung wirklich synthetisch sein soll, zur Erklärung des Fortganges nicht solcher Bestimmungen des Anfanges wie abstrakt, unbestimmt usw. bedienen. Wie Hegel selbst bemerkt, erhält der Anfang nur durch die späteren Momente des Prozesses diese Bestimmtheit. Liesse man also, wie Hegel das ja auch tut, den Anfang auf Grund seiner Unbestimmtheit übergehn, so hat man in dem Anfang schon die späteren Momente gedacht und nur vermittelst dieser selbst sich weitergeführt. Dies ist mehrmals nachgewiesen worden, so z. B. von Trendelenburg und eingehender von Sahlin wie auch von K. R. Geijer. Solchenfalls ist der Fortgang offenbar analytisch. Wird der Anfang das Unbestimmte genannt, so darf dies nur eine Bezeichnung für das sein, was unbestimmt ist, für das, was später durch seine Relation zu dem Bestimmten unbestimmt wird. Es würde dann dasselbe sein, als wenn ich von einem Gegenstande als etwas von mir in einem bestimmten Falle Aufgefassten spreche. Ich kann den Gegenstand selbst, unabhängig von seinem Charakter als Aufgefasstem meinen. Habe ich mich nur an das zu halten, was für mich war, so darf ich mich nicht dessen bedienen, dass er aufgefasst war, denn dies war damals nicht für mich. Der Anfang soll das sein, was im Verhältnis zu späteren Momenten im Prozesse unbestimmt ist, bei einer Erklärung des Überganges aber muss es an sich selbst, unabhängig von seinem Verhältnis zu späteren Momenten und demnach auch

[1] Ebenda.

nicht als unbestimmt, betrachtet werden. Dies hindert ja nicht, dass es als das im Verhältnis zu späteren Momenten Unbestimmte bezeichnet werden kann. Wenn aber auch nicht der Übergang zu konkreteren Formen vermittelst der Unbestimmtheit geschieht, so soll doch in diesem Falle der Anfang unbestimmt sein gegenüber dem Späteren als Bestimmtem, und zwar soll es ein sachlich Unbestimmtes sein, da der Prozess ein sachlicher Prozess sein soll. Das sachlich Unbestimmte wäre indessen etwas, was von anderem nicht unterschieden werden könnte, sondern eins damit wäre. Das, was unbestimmt aufgefasst wird, kann in einer anderen Auffassung bestimmt aufgefasst werden, was ja nicht bedeutet, dass die Auffassung selbst oder das in ihr Aufgefasste auf eine unbestimmte Weise ist, sondern dass das letztere unbestimmt, aber doch nicht *als* unbestimmt, aufgefasst wird. Das aber, was sachlich unbestimmt wäre, mit anderem zusammenflösse, wäre nichts davon Verschiedenes, d. h. es wäre Nichts. Nun verhält es sich allerdings eben bei Hegel so, dass das Sein in Nichts übergeht u. s. w., das Sein kann aber doch nicht überhaupt aus dem Prozess getilgt werden, so dass man stattdessen mit etwas anderem anfinge und so nie den Begriff des Seins behandelte. Es hat seinen bestimmten Platz in dem Prozess, der mit keinem anderen vertauscht werden kann, der Übergang geschieht in einer bestimmten Ordnung. Ermangelte das Sein der Bestimmtheit, wäre es sachlich unbestimmt, so flösse es mit anderem zusammen und könnte in dem Prozess durch anderes ersetzt werden. Nicht so, dass das Sein nur in anderes überginge, sondern es sollte auch nicht als übergehend in dem Prozess vorhanden sein. Etwas sachlich Unbestimmtes kann es demnach nie geben. Dann kann das Unbestimmte nur subjektive Bedeutung haben, etwas unbestimmt Aufgefasstes sein. Der Übergang von Unbestimmtheit wäre da ein subjektiver Prozess, Übergang von einer unbestimmten zu einer bestimmten Auffassung. Damit wäre der Fortgang auch notwendigerweise analytisch, ein Fortgang in subjektiver Analyse. — Ist aber der Prozess subjektiv, ein Fortgang in der Auffassung, so ist das Problem notwendigerweise das erkenntnistheoretische. Der Fortgang soll ja nämlich auch ein eigener Fortgang der Sache sein. Die Wirklichkeit selbst ist dann Bewusstsein, Auffassung. Dann aber erhebt sich auch notwendigerweise die Frage, wie etwas, das nicht Bewusstsein ist, möglich ist. Der Fortgang von dem Unbestimmten zu dem Bestimmten wird ein Fortgang von rein einfachem und

damit leerem Bewusstsein zu Konkretem, ein Fortgang von einem Bewusstsein, das nur sich seiner in abstracto bewusst ist, zu einem Bewusstsein, das in dem Bewusstsein von sich als in concreto bestimmt auch sich etwas bewusst sein muss, das nicht Bewusstsein ist. Damit aber ist der Fortgang als eine Lösung des erkenntnistheoretischen Problems gedacht.

Dasselbe gilt, wenn der Fortgang rein analytisch gedacht wird. Entweder wird er dann subjektiv oder objektiv gedacht. Im letzteren Falle ist er ein Übergang von Potentialität zu Aktualität und damit ein Fortgang im Lösen des Erkenntnisproblems. Er ist dann übrigens, wie aus dem Vorhergehenden hervorgeht, bei Hegel auch subjektiv, ein Fortgang in der Auffassung. Ist er hingegen ein Fortgang in rein subjektiver Analyse, so ist er, wenn damit die Wirklichkeit selbst identifiziert wird, gleichfalls eine Lösung des Erkenntnisproblems.

Im übrigen fasst ja Hegel selbst, wie aus dem Referat der Darstellung der Methode hervorgeht, die rein analytische ebenso wie die rein synthetische Begriffsentwicklung als einen Fortgang nur in der endlichen Erkenntnis und damit in der Bewusstseinserkenntnis auf. Die Synthese in der absoluten Erkenntnis sollte sich von der Synthese in der endlichen eben dadurch unterscheiden, dass sie ebensowohl analytisch war[1]. Das Gleiche gilt dann natürlich auch von der Analyse. Die Analyse in der absoluten Erkenntnis ist zum Unterschied von der in der endlichen ebensosehr synthetisch. Eine rein analytische ebensowohl wie eine rein synthetische Entwicklung ist also eine Entwicklung im Bewusstsein. Dagegen meint Hegel, dass, wenn die Analyse als eins mit der Synthese gefasst wird und umgekehrt, sie nicht weiter endlich sind, nicht mehr der Bewusstseinserkenntnis angehören. Aus zuvor angestellten Betrachtungen geht indessen hervor, dass der Bewusstseinscharakter damit bei der absoluten Erkenntnis sowohl bejaht als verneint ist, dass diese dann sowohl Bewusstsein ist als nicht ist. Das Problem ist dann gleichfalls das erkenntnistheoretische. — In dem Charakter der Entwicklung als synthetisch-analytisch, als Übergang von an sich zu gesetzt, von Potentialität zu Aktualität, von Unbestimmtheit zu Bestimmtheit, abstrakt zu konkret, liegt demnach, dass sie eine Lösung des Erkenntnisproblems ist, und alle diese Begriffe haben bei Hegel wesentlich eine subjektive Bedeutung.

---

[1] Log. II, S. 326.

2. Der zeitliche und nicht-zeitliche Charakter der Entwicklung.

Durch die letzte Untersuchung hat es sich gezeigt, dass der Prozess bei Hegel notwendig zeitlich ist. Ein Fortgang in subjektiver Analyse kann nämlich nicht anders als zeitlich sein. Dies scheint indessen allzusehr Hegels eigenen Äusserungen zu widerstreiten. Dass er selbst nicht den Prozess als zeitlich aufgefasst hat, ist allzu klar, als dass es nachgewiesen zu werden brauchte. Natürlich kann es nicht seine Meinung sein, dass die Natur zeitlich nach dem Logischen oder z. B. die Quantität zeitlich nach der Qualität kommen sollte. Dies schliesst aber doch nicht aus, dass er dem Prozess einen Charakter gegeben haben kann, der notwendigerweise dessen Zeitlichkeit involviert, der nicht ohne Zeitlichkeit begreiflich ist, dass er somit in der Tat an eine zeitliche Entwicklung gedacht hat, obwohl er gleichzeitig dies verneint. Man darf jedoch natürlich nicht ohne weiteren Beweis den Prozess als zeitlich fassen. Dem steht Hegels Bemerkung entgegen, dass der wissenschaftliche Prozess nicht ein zeitlicher Prozess ist. So sagt er z. B. in der Darstellung der Methode bezüglich des Verhältnisses zwischen den in der Antithese gesetzten Momenten und demnach auch bezüglich des Verhältnisses zwischen These und Antithese: »Das formelle Denken aber macht sich die Identität zum Gesetze, lässt den widersprechenden Inhalt, den es vor sich hat, in die Sphäre der Vorstellung, in Raum und Zeit herabfallen, worin das Widersprechende in Neben- und Nacheinander ausser einander gehalten wird, und so ohne die gegenseitige Berührung vor das Bewusstsein tritt.» Hiermit ist gesagt, dass das logische Verhältnis zwischen den Momenten in der Methode nicht zeitlich oder räumlich ist. Da aber die Methode die ganze Entwicklung bestimmt, so kann diese nicht zeitlich sein, auch wenn sie die logischen Verhältnisse behandelt, in denen das Zeitliche steht. Man kann auch auf eine andere Stelle in derselben Darstellung hinweisen. »Die Methode, die sich hiermit in einen Kreis schlingt, kann aber in einer zeitlichen Entwicklung es nicht antizipieren, dass der Anfang schon als solcher ein Abgeleitetes sei, — — —». Hier ist offenbar die wissenschaftliche Entwicklung als solche der Entwicklung des philosophierenden Subjekts als zeitlicher entgegengesetzt. Im übrigen ist es ja ein Grundgedanke des Systems, dass das Zeitlich-Räumliche das Anderssein der Idee ist, dass die Zeit wie der Raum erst mit der Natur in dem Prozess hervortritt,

und dass die logische Entwicklung als solche also unzeitlich sein muss. Der Prozess, in welchem die Zeit selbst ein Glied ausmacht, kann ja nicht zeitlich gemeint sein.

Auch bei der Behandlung der Natur, die doch in den Formen der Zeit und des Raumes da ist, opponiert Hegel dagegen, dass die Entwicklung nur auch hier als zeitlich betrachtet werden sollte, und er betont hier stark den Unterschied zwischen seinem Entwicklungsbegriff und dem naturwissenschaftlich evolutionistischen, wo die verschiedenen Formen als zeitlich ausser einander fallend gedacht werden. »Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der anderen notwendig hervorgeht, und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, dass die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriffe als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist. Der Begriff aber ist in der Natur teils nur inneres, teils existierend nur als lebendiges Individuum; auf dieses allein ist daher existierende Metamorphose beschränkt. Es ist eine ungeschickte Vorstellung älterer, auch neuerer Naturphilosophie gewesen, die Fortbildung und den Übergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äusserlich-wirkliche Produktion anzusehen, die man jedoch, um sie deutlicher zu machen, in das Dunkel der Vergangenheit zurückgelegt hat. Der Natur ist gerade die Äusserlichkeit eigentümlich, die Unterschiede auseinander fallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen; der dialektische Begriff, der die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben. Solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte Hervorgehen z. B. der Pflanzen und Tiere aus dem Wasser und dann das Hervorgehen der entwickelteren Tierorganisationen aus den niedrigern u. s. f. ist, muss sich die denkende Betrachtung entschlagen»[1]. Wir haben ausführlich diese Stelle zitiert, wo Hegel sich direkt gegen jede Vermengung seines Entwicklungsbegriffs mit dem Begriff der zeitlichen Entwicklung, die später eine so grosse Bedeutung in der Naturwissenschaft erhalten hat, wendet, weil z. B. ein Hegeldarsteller von Kuno Fischer's Rang ohne weitere Motivierung Hegel mit Darwin hat zusammenstellen und ihre Entwicklungsbegriffe als gleichbedeutend hat hinstellen können, wenn auch Hegel diesem

[1] Enzykl., S. 229—30.

Begriff eine universalere Bedeutung gegeben haben soll[1]. Zwar soll die Natur selbst den Charakter von Äusserlichkeit, d. h. von Zeitlichkeit und Räumlichkeit, haben. Der Charakter der Natur als äusserer ist nämlich ihre Zeitlichkeit und Räumlichkeit. »Indem die Idee sich nämlich als absolute Einheit des reinen Begriffs und seiner Realität setzt, somit in die Unmittelbarkeit des Seins zusammennimmt, so ist sie als die Totalität in dieser Form—Natur. — — —. Um dieser Freiheit willen ist die Form ihrer Bestimmtheit ebenso schlechthin frei, die absolut für sich selbst ohne Subjektivität seiende Äusserlichkeit des Raums und der Zeit»[2]. Die Stadien in der Naturphilosophie haben aber kein solches äusseres und demnach zeitlich-räumliches Verhältnis zu einander. Die Naturphilosophie schildert somit keine zeitliche Entwicklung. Es wäre ja auch geradezu unsinnig, zu behaupten, dass Hegel gemeint habe, der Raum z. B. sei zeitlich vor der Zeit, da er in dem naturphilosophischen Prozess die Zeit aus dem Raume hervorgehn lässt. Nicht einmal in der Naturphilosophie hat er mithin gemeint, dass der logische Prozess in einen zeitlichen verwandelt worden wäre, wo die zeitliche Ordnung zugleich logisch wäre.

Auch z. B. in der Rechtsphilosophie sagt er direkt, dass die Entwicklung von dem formellen Recht zur Moralität und Sittlichkeit sich nicht mit der zeitlichen Entwicklung deckt. Anders kann dagegen das Verhältnis in der Geschichte der Philosophie erscheinen, und hier könnte möglicherweise gefragt werden, ob nicht doch die logische Entwicklung als zeitlich aufgefasst worden ist. Aber wenn dem auch so sein sollte, dass in dem Gedanken, dass die logische und die zeitliche Entwicklung einander decken, konsequent die logische Entwicklung selbst als zeitlich gedacht ist, so ist dies doch nie Hegels eigene Meinung gewesen. Nach ihm soll die Geschichte der Philosophie nur den vernünftigen, notwendigen Zusammenhang und nicht den zufälligen, zeitlichen betrachten. Zwar sagt er[3], dass das Hervorgehen der verschiedenen Stadien in dem Fortschreiten des Gedankens auf zweierlei Weise geschildert werden kann. Entweder kann die Herleitung der Formen, die gedachte, eingesehene Notwendigkeit der Bestimmungen dargestellt werden. Das tut die Philosophie selbst. Oder auch werden sie so betrachtet, wie sie in der Zeit, in der Form des Geschehens,

---

[1] Kuno Fischer, Gesch. der neueren Philos., 8 1, S. 212 ff.

[2] Log. II, S. 342.

[3] Gesch. der Phil. I, S. 42, 43.

an diesem besonderen Orte, bei diesem bestimmten Volk, unter diesen bestimmten politischen Verhältnissen, kurz, in dieser bestimmten empirischen Form hervortreten. Das tut die Geschichte der Philosophie. Hierbei könnte es ja scheinen, als wenn er meinte, dass die Geschichte der Philosophie eben den zeitlichen Zusammenhang betrachten sollte. Wenn die Geschichte der Philosophie nur den vernünftigen Zusammenhang in der zeitlichen Entwicklung betrachtete, so fiele ja der Unterschied zwischen der Philosophie selbst und der Geschichte der Philosophie fort. Sofern sie verschieden sein sollen, muss also die Geschichte der Philosophie die Entwicklung eben in ihrem zeitlichen Charakter betrachten. Dies ist nun ganz richtig, es zeigt sich aber, dass Hegel demungeachtet meint und natürlich meinen muss, dass die Geschichte der Philosophie auch eben den vernünftigen Zusammenhang und nichts anderes als diesen betrachten soll. Seine eigene Meinung ist demnach die, dass auch hier die wissenschaftliche Entwicklung unzeitlich ist, wenn auch als eine Konsequenz seiner Auffassung eine entgegengesetzte Ansicht nachgewiesen werden kann. »Aus dem, was über die formelle Natur der Idee angegeben worden ist, erhellt, dass nur eine Geschichte der Philosophie, als ein solches System der Entwicklung der Idee aufgefasst, den Namen einer Wissenschaft verdient; — — —. Nur so als durch die Vernunft begründete Folge der Erscheinungen, welche selbst das, was die Vernunft ist, zu ihrem Inhalte haben und es enthüllen, zeigt sich diese Geschichte selbst als etwas Vernünftiges; sie zeigt, dass sie eine vernünftige Begebenheit.»[1] »Die erste Folge aus dem Gesagten ist diese, dass das Ganze der Geschichte der Philosophie ein in sich notwendiger, konsequenter Fortgang ist, der in sich vernünftig und durch seine Idee a priori bestimmt ist. — — —. Wie die Entwicklung der Begriffe in der Philosophie notwendig ist, so ist es auch ihre Geschichte; und das Fortleitende ist die innere Dialektik der Gestaltungen.»[2] Das, was von der Geschichte der Philosophie betrachtet wird, kann dann nicht der zeitliche Zusammenhang als solcher sein, denn dieser ist, wie wir oben gesehen haben, nach Hegel etwas Äusseres und Zufälliges. Überdies sagt er direkt, dass die Geschichte der Philosophie nicht etwas Vergangenes, sondern etwas, was nicht zeitlich ist, zu betrachten hat.

[1] S. 44.
[2] S. 50.

»Viertens ergiebt sich daraus die Ansicht für die Geschichte der Philosophie, dass wir in ihr, ob sie gleich Geschichte ist, es doch nicht mit Vergangenem zu tun haben — — —. Was in diesem Falle erarbeitet worden, ist das Wahre, und dieses ist ewig, existiert nicht zu einer Zeit und nicht mehr zu einer anderen; — — —.»[1] Auch in der Geschichte der Philosophie also, wo doch eine zeitliche Entwicklung betrachtet wird, ist nach Hegel das, was darin Gegenstand der Wissenschaft ist, nicht die Entwicklung in ihrem zeitlichen Charakter, sondern in ihrem vernünftigen. Über seine eigene Meinung in dieser Frage kann schwerlich ein Zweifel herrschen. Eine andere Sache ist es dagegen, wie gesagt, ob nicht die Konsequenz seiner Auffassung die ist, dass die wissenschaftliche Entwicklung auch als solche doch einen zeitlichen Charakter hat.

Wir wiesen darauf hin, dass, wenn die Geschichte der Philosophie von der Philosophie selbst verschieden sein soll, sie die zeitliche Entwicklung der Philosophie eben in ihrem zeitlichen Charakter betrachten muss. Hegel scheint indessen auf andere Weise den Unterschied aufrechterhalten zu wollen. »Sonst, wie wir dies in so vielen Geschichten der Philosophie sehen, bietet sich dem ideenlosen Auge freilich nur ein unordentlicher Haufe von Meinungen dar. Diese Idee ihnen nachzuweisen, die Erscheinungen sonach zu erklären: dies ist das Geschäft dessen, der die Geschichte der Philosophie vorträgt.»[2] Die Geschichte der Philosophie sollte demnach zum Unterschiede von der Philosophie selbst nicht nur die notwendige Entwicklung der Idee nachweisen, sondern auch, dass den Stadien dieser Entwicklung die zeitlich auf einander folgenden Systeme entsprechen. Aus dem oben Angeführten geht jedoch hervor, dass es nicht die rein historische Feststellung der Ansichten sein soll, die die Geschichte der Philosophie zur Wissenschaft macht, sondern dass es die eigene dialektische Entwicklung der Idee ist, die dies bewirkt. Wenn auch demnach die Geschichte der Philosophie historisch-kritisch durch Quellenforschung die verschiedenen Philosopheme feststellen soll, um dann zu versuchen, in ihnen die notwendige Entwicklung der Idee nachzuweisen, so ist es doch nur dieses Letztere, was ihr einen wissenschaftlichen Charakter giebt. Als Wissenschaft ist sie demnach nicht von der Philosophie selbst verschieden. Beide sind als Wissenschaften durch die dialektische Methode bestimmt und

[1] S. 52.
[2] S. 44.

haben denselben Gegenstand. Dass in der Geschichte der Philosophie die Idee in sinnlicher Gestalt, in der Form der Zeit hervortreten soll, hat nichts zu bedeuten, da sie doch als Wissenschaft keine Rücksicht hierauf nehmen soll.

Hält man sich nun indessen daran, dass die Philosophie selbst und die Geschichte der Philosophie verschiedene Wissenschaften sein sollen, und dass die in der Geschichte der Philosophie betrachtete Entwicklung daher notwendig auch in ihrem wissenschaftlichen Charakter zeitlich ist, so ist doch für Hegel hier der wissenschaftliche Zusammenhang zeitlich. Konsequent aber kann natürlich nicht der wissenschaftliche Zusammenhang als solcher in der Geschichte der Philosophie zeitlich sein, ohne es auch in den übrigen Teilen des Systems zu sein. Man könnte einwenden, dass der wissenschaftliche Zusammenhang in der Geschichte der Philosophie doch nicht der wissenschaftliche Zusammenhang nur als solcher, sondern in konkreter Form ist, konkret hervortretend als zeitliche Entwicklung der philosophischen Systeme. Hiergegen aber kann bemerkt werden, dass die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft die notwendige Entwicklung der Idee darstellen soll. Ist nun die von ihr betrachtete Entwicklung zeitlich, so ist die notwendige Entwicklung der Idee zeitlich. Die notwendige Entwicklung der Idee ist aber dieselbe wie die philosophische, wissenschaftliche Entwicklung als solche, und diese ist mithin zeitlich.

Ferner kann darauf hingewiesen werden, dass, wenn der logische und der zeitliche Zusammenhang sich gegenseitig decken sollen, der logische Zusammenhang notwendigerweise zeitlich gedacht wird. »Nach dieser Idee behaupte ich nun, dass die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist, als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee.»[1] Man sollte da in der Geschichte der Philosophie eine Folge haben, die zugleich zeitlich und logisch wäre. Das bedeutet nicht nur, dass die zeitlich aufeinander folgenden Systeme auch logisch different sind, durch ihre Bestimmtheit von einander unterschieden werden können, sondern dass es eine logische Reihenfolge geben soll, die dieselbe ist wie die zeitliche. Es giebt also einen Begriff von Folge, die teils logische, teils zeitliche Folge sein kann, und in der Geschichte der Philo-

[1] Gesch. der Phil., I, S. 43.

sophie soll sie beides sein. Dass etwas zeitlich ist, bedeutet ja, dass es vor und nach Anderen ist, und dass es vor und nach Anderen ist, bedeutet, dass es zeitlich ist. Dies ist dieselbe Sache. Dass etwas zeitlich einem Anderen folgt, bedeutet, dass es etwas nach diesem, später als dieses ist, und dass es nach diesem, später als dieses ist, ist dasselbe wie dass es zeitlich demselben folgt. Wird der Charakter als Vor und Nach, als zeitlich, von dem Zeitlichen weggedacht, so wird auch die Folge weggedacht, und wird die Folge weggedacht, so wird der Charakter als Vor und Nach, als zeitlich, weggedacht. Man kann demnach bei dem Zeitlichen nicht zwischen dem Begriff der Zeitlichkeit und der Folge unterscheiden. Wenn A früher als B ist, so kann man, wenn von früher und später weggedacht wird, keine bestimmte Ordnung zwischen A und B unterscheiden, sondern es liegen dann nur die verschiedenen A und B vor. Wäre die Zeitlichkeit eine konkrete Form von Folge, so fragt es sich übrigens, was das Spezifizierende ist. Ein solches muss auf Hegels Standpunkt angegeben werden. Dies wurde als Zeitlichkeit angegeben, diese ist ja aber selbst das Spezifizierte, ist selbst eine bestimmte Folge. Die Beschaffenheit dieser Folge, wodurch sie Zeitlichkeit ist, muss durch einen Begriff angegeben werden können, der nicht Zeitlichkeit ist. In der Zeitlichkeit muss ein Begriff ausgesondert werden können, der ausser der Folge Bestimmung bei derselben ist, einen solchen Begriff giebt es aber nicht. Wenn A vor B vorhergeht, und dann die Folge hier weggedacht wird, so bleiben nur A und B übrig. Kann nun aber bei der Zeitlichkeit keine andere Bestimmung ausser der Folge ausgesondert werden, so fällt sie damit zusammen. Heisst es nun, dass in der Geschichte der Philosophie die Folge im Zeitlichen dieselbe ist wie die Folge im Logischen, wird also die Folge als ein abstrakter Begriff gefasst, der sowohl in dem Zeitlichen als in dem Logischen enthalten ist, oder der möglicherweise in seiner abstrakten Form mit der logischen zusammenfällt und in der zeitlichen in konkreterer Form hervortritt, so ist doch notwendigerweise, auf Grund des soeben Nachgewiesenen, die logische Folge als solche zeitlich. Zeitlichkeit ist entweder dasselbe wie die logische Folge als solche oder eine Bestimmung derselben. Die wissenschaftliche Entwicklung ist also solchenfalls als solche zeitlich. — Man könnte Hegels Meinung so deuten wollen, dass in der Geschichte der Philosophie das zeitlich Vorhergehende

Grund des zeitlich Nachfolgenden ist. Man hätte hier dann nicht einen abstrakten Begriff von Folge, der sowohl bei dem Zeitlichen wie bei dem Logischen unterschieden werden könnte, sondern von den in der Geschichte der Philosophie hervortretenden Ansichten wären die zeitlich vorhergehenden Grund der zeitlich nachfolgenden als Folge, ohne dass hier »folgen» ein eindeutiger Ausdruck wäre. Dies ist indessen unmöglich, denn hier ist stets eine Ordnung gedacht, die in dem einen und anderen Falle dieselbe ist. Es verhält sich nicht nur so, dass die, welche zeitlich vor und nach, in der Zeit unterschieden sind, dieselben sind wie die, welche als in logischem Grund-Folgeverhältnis stehend unterschieden werden, sondern hier soll auch eine Übereinstimmung in der Ordnung vorhanden sein. Nicht nur die, welche in Verhältnis stehen, sollen dieselben sein, sondern auch in den verschiedenen Verhältnissen soll etwas sein, was übereinstimmt. Wenn die, welche in Verhältnis stehen, A, B und C sind, so sollen nicht nur sowohl in dem einen als dem anderen Falle. sowohl in dem Zeitlichen als in dem Logischen, A, B und C vorhanden sein, sondern sie sollen in derselben Ordnung, eben A, B und C, vorhanden sein. Solchenfalls ist aber dem Vorhergehenden gemäss die Folge als solche auch in der logischen Folge als solcher zeitlich. Zwar braucht deren Zeitlichkeit nicht in ihrem Charakter als logischer zu liegen, sie liegt aber notwendigerweise in ihrem Charakter als Folge. Auch die wissenschaftliche Entwicklung ist dann indessen bei Hegel schon als Entwicklung zeitlich.

Übrigens bedeutet ja das, dass etwas sowohl zeitliches Geschehen als logische Folge ist, für Hegel, dass das zeitliche Geschehen selbst logische Folge ist und umgekehrt. Man ist da, wie aus der vorstehenden Betrachtung hervorgeht, ebensosehr berechtigt zu sagen, dass das logische Geschehen selbst zeitlich ist, wie dass es nicht zeitlich ist.

In der Naturphilosophie müsste die wissenschaftliche Entwicklung schon aus dem Grunde zeitlich sein, weil Form und Inhalt in der Wissenschaft eins sein sollen. Nun ist der Inhalt eine zeitliche Entwicklung, also müsste auch die Form es sein. Wird hierauf geantwortet, dass die Idee in der Natur zwar zeitlich ist, dass sie aber in der wissenschaftlichen Betrachtung derselben nicht als zeitlich betrachtet wird, so fällt nach dem, was oben gezeigt worden ist, der Unterschied zwischen Naturphilosophie und Logik fort.

Wird dieser Unterschied aufrechterhalten, so muss die wissenschaftliche Entwicklung selbst in der Naturphilosophie zeitlich sein.

Die Zeitlichkeit, die die Form der Natur ist, soll ja zwar in dem Geiste aufgehoben sein, dies aber bedeutet, wie oben gezeigt worden, dass dieser sowohl zeitlich als nicht zeitlich ist. »Das Bewusstsein aber enthält wesentlich dieses, dass ich für mich, mir Gegenstand bin. Mit diesem absoluten Urteil, der Unterscheidung meiner von mir selbst, macht sich der Geist zum Dasein, setzt sich als sich selbst äusserlich; er setzt sich in die Äusserlichheit, welches eben die allgemeine, unterscheidende Weise der Existenz der Natur ist. Die eine der Weisen der Äusserlichheit aber ist die Zeit; — — —.» »Die Weise, wonach jedes Moment sich als selbstständiges setzte, wird wieder aufgehoben; nach der Expansion tritt Kontraktion ein, — die Einheit, wovon sie ausgegangen waren. Es kann scheinen, als schritte dieser Fortgang ins Unendliche: er hat aber ein absolutes Ziel, was wir späterhin weiter erkennen werden; es sind indessen viele Wendungen nötig, ehe der Geist zum Bewusstsein seiner kommend sich befreit.»[1] In dem Endpunkt, der Philosophie, dem Selbstbewusstsein des Geistes, ist demnach dessen Äusserlichkeit und damit dessen Zeitlichkeit aufgehoben. Nach dem oben Gezeigten bedeutet indessen, dass seine Äusserlichkeit aufgehoben ist, dies, dass der Geist in seiner zeitlichen Ausschliessung von sich eins mit sich ist. Hier ist dann die Zeitlichkeit des Geistes sowohl bejaht als verneint. Man kann daher ebensowohl sagen, dass der Geist seinem Wesen nach zeitlich ist, wie dass er nicht zeitlich ist. Auch von den vorhergehenden Gedankengängen bei Hegel, in denen wir die Annahme der Zeitlichkeit des Prozesses konsequent gegeben gefunden haben, gilt natürlich, dass sie eine Verneinung derselben enthalten. So wird ja der Prozess stets als allumfassend betrachtet, kann dann aber nicht zeitlich sein. Das würde ja bedeuten, dass z. B. die Zeit in der Zeit vor oder nach z. B. dem Raume wäre. Es ist diese Seite der Sache, an die Hegel sich ausschliesslich hält, wenn er sagt, dass der Zusammenhang nicht zeitlich ist. Da aber die andere Seite ebenso notwendig für das System ist, so ist man ebensosehr berechtigt, sie zu betonen.

Schliesslich wollen wir den Prozess in der Logik und die dort gegebene Darstellung der Methode betrachten, um zu sehen, ob auch dort die Zeitlichkeit mitgedacht ist. Wenn auch die wissen-

[1] Gesch. der Phil., I, S. 46, 48—49.

schaftliche Entwicklung in anderen Teilen des Systems so aufgefasst ist, dass sie notwendig als zeitlich auch in ihrem rein logischen Charakter bezeichnet werden muss, so könnte möglicherweise das Verhältnis ein anderes in der Logik selbst sein. Hier könnte man am ehesten erwarten, dass die Entwicklung rein unzeitlich aufgefasst wäre, da ja die Logik die Wissenschaft von der Idee in ihrer Unmittelbarkeit ist, bevor sie sich als ihr eigenes Anderssein, als räumlich und zeitlich, bestimmt hat. Dass das indessen nicht der Fall ist, haben wir bereits oben gefunden, wo es sich zeigte, dass der Fortgang als ein Fortgang in subjektiver Analyse aufgefasst werden muss. Indessen geht dies auch mehr unmittelbar aus dem Charakter der Methode hervor. In der Methode werden drei Momente unterschieden, These, Antithese und Synthese. In der Synthese sind These und Antithese vereinigt. Soll nun der Zusammenhang in der Methode unzeitlich, sachlich sein, so kann nicht die These für sich ohne Verbindung mit der Antithese, dann die Antithese für sich ohne Verbindung mit der These und schliesslich die Einheit sein. Sind sie verbunden, so können sie nicht zugleich ohne Verbindung sein. These und Antithese können dann nur als Momente in der Synthese sein. Sie können nicht sein, ohne Momente der Einheit zu sein, in welchem Falle ja die Verbindung zwischen ihnen sowohl bejaht als verneint wäre. Hierauf könnte man dem Anschein nach wohl antworten, dass dies ja auch Hegels Meinung ist, da er ja ausdrücklich sagt, dass z. B. das Sein und das Nichts nur in dem Werden sind. »Wo und wie nun vom Sein oder Nichts die Rede wird, muss dieses Dritte vorhanden sein; denn jene bestehen nicht für sich, sondern sind nur im Werden, in diesem Dritten.« Damit ist aber auch zugegeben, dass es unerlaubt ist, zwischen dem Sein und dem Nichts als These und Antithese und denselben als Momenten der Synthese, des Werdens, zu unterscheiden. Hegel macht aber doch diesen Unterschied. Zwar ist es wahr, dass Hegel auch das Sein selbst als Moment des Werdens, als dasselbe wie eines der Momente des Werdens, auffasst, aber er fasst es doch auch als davon unterschieden auf. In dem Prozess ist ja zuerst das Sein als rein für sich und dann als Moment des Werdens. Zwar hat dann das Sein sich zum Moment des Werdens entwickelt, ist dasselbe geworden wie dieses, wäre dazwischen aber nicht auch ein Unterschied, so fiele die Entwicklung vom Sein zum Nichts und zum Werden weg, und nur das Werden mit seinen Momenten wäre da. Nun

kann wohl gesagt werden, dass Hegel eben meint, dass der Prozess in dem Resultat aufgehoben ist, dies aber bedeutet, wie wir gesehen haben, dass er darin sowohl bejaht als verneint ist. Man wendet vielleicht ein, dass das Sein und das Nichts ja sowohl geschieden als nicht geschieden sein können, ohne dass damit, um Widerspruch zu vermeiden, das eine als zeitlich dem anderen vorausgehend gedacht zu werden braucht. So könnten ja Rechtwinkligkeit und Parallelogramm in dem Begriff des Rechtecks vereinigt, da aber im Rhombus nur Parallelogramm und nicht Rechtwinkligkeit gegeben ist, zugleich geschieden sein. Hiermit wäre indessen nur gesagt, dass Rechtwinkligkeit und Parallelogramm in dem Begriff des Rechtecks, nicht aber in dem des Rhombus vereinigt sind, dass die Verbindung von Parallelogramm und Rechtwinkligkeit das Rechteck, nicht aber der Rhombus ist. Dagegen wäre nicht gesagt, dass das Parallelogramm nicht mit Rechtwinkligkeit verbunden wäre, dass die Verbindung zwischen Parallelogramm und Rechtwinkligkeit nicht existierte, durch den Rhombus verneint wäre, was die Verneinung der Existenz des Rechtecks bedeuten würde. Etwas Derartiges schliesst indessen Hegels Gedanke in sich. Das Sein soll auch nicht nur in einem bestimmten Begriff, im Werden, mit dem Nichts, in einem anderen Begriff damit nicht verbunden sein, sondern das Sein ist schlechthin und nicht auch nur in dem einen oder anderen Falle ohne Verbindung mit dem Nichts, während es zugleich auch damit verbunden ist. Dies ist indessen möglich nur in der subjektiven, zeitlichen Abstraktion. Hier kann gesagt werden, dass in dem Sein, für sich betrachtet, die Verbindung mit dem Nichts nicht gegeben ist, obwohl doch das Sein mit dem Nichts verbunden ist. Dies wäre die rein tautologische Aussage, dass, wenn man das Sein unter Abstraktion von der Verbindung mit dem Nichts betrachtet, hierbei die Verbindung mit dem Nichts nicht betrachtet ist. Wir sehen hier davon ab, dass für Hegel eine solche Abstraktion eigentlich unmöglich ist, da das Nichts selbst Bestimmung bei dem Sein ist, in demselben enthalten ist, und dies demnach nicht ohne das Nichts aufgefasst werden kann, ebensowenig wie Quadrat ohne Figur. Soll dagegen eine objektive, unzeitliche Verbindung zwischen dem Sein und dem Nichts gegeben sein, so kann nicht das Sein auch ohne Verbindung mit dem Nichts sein. Man kann sagen, dass das Sein, für sich betrachtet, nicht in seiner Verbindung mit dem Nichts betrachtet ist, dass in dem dabei Betrachteten die Verbindung mit dem Nichts nicht betrachtet

ist; ist aber die Verbindung objektiv, so kann man nicht in entsprechender Weise sagen, dass das Sein an sich selbst, ohne die Verbindung mit dem Nichts, nicht damit verbunden ist, denn das Sein ist nicht an sich selbst, ohne Verbindung mit dem Nichts, wenn es als damit verbunden angenommen wird. Wäre das Sein etwas an sich selbst, etwas, das nicht mit dem Nichts verbunden wäre, so wäre es ja ein Widerspruch, zu sagen, dass es damit verbunden sei. Hier kann nicht entgegnet werden, dass es nur an sich selbst nicht mit dem Nichts verbunden ist, denn darf dies nicht subjektiv so gedeutet werden, dass, wenn das Sein betrachtet wird, ohne mit Anderem verbunden zu werden, darin das Nichts nicht betrachtet ist, so kann es nur bedeuten, dass das Sein als ohne Verbindung mit Anderem seiend nicht damit verbunden ist. Fragt man, wann es damit verbunden ist, so kann auch nicht ein bestimmter Fall angegeben werden, — was übrigens zu nichts hülfe, — denn es handelt sich ja hier um das Sein und das Nichts ohne alle Spezifikation, sondern es kann nur geantwortet werden, dass es in der Verbindung von Sein und Nichts, in dem Werden, das nur eine andere Bezeichnung für die Verbindung von Sein und Nichts sein darf, damit verbunden ist. Nur als verbunden kann es verbunden sein. Wird dies subjektiv gedeutet, so kann es vielleicht einen widerspruchslosen wenn auch nur tautologischen Sinn haben, den nämlich, dass nur bei dem nichtigen Sein, nur in der Auffassung des nichtigen Seins das Nichts unterschieden werden kann, nicht dagegen in dem Sein als in der isolierenden Auffassung rein aufgefasst. Soll es dagegen eine objektive Bedeutung haben, so gerät man in einen Kreis. An sich selbst war das Sein nicht mit dem Nichts verbunden, sondern nur als damit verbunden war es damit verbunden. In dem Subjekt dieses Urteils, in dem Sein als mit dem Nichts verbunden, ist bereits das Sein mit dem Nichts verbunden. An sich selbst ist es das nicht, also nur als mit dem Nichts verbunden, u. s. w. in infinitum. Ist die Verbindung objektiv, so kann man also nur sagen, dass das Sein mit dem Nichts verbunden ist. Dies bedeutet, dass es nicht ohne Verbindung mit dem Nichts ist, dass es nicht etwas an sich selbst, etwas in dem Sinne Selbständiges ist, dass es ohne Verbindung mit Anderem existiert. Man wendet vielleicht ein, dass das, was in einer Relation steht, doch etwas an sich, ein von der Relation Unabhängiges sein muss. Insofern dies nur bedeutet, dass das, was in Relation steht, nicht die blosse Relationsbe-

stimmtheit ist, dass es stets etwas sein muss, was in Relation steht, was nicht vollständig damit bestimmt ist, dass es in Relation steht, ist es natürlich richtig. Es kann aber nicht bedeuten, dass das, was in Relation steht, auch überhaupt nicht in Relation steht, dass es etwas Selbständiges in dem Sinne ist, dass es ohne Verbindung mit Anderem ist. Die Voraussetzung ist ja die, dass es in Relation steht, und dann kann es ja nicht zugleich ohne die Relation sein. Für Hegel aber sollen eben Sein und Nichts sowohl in Relation sein als nicht sein, und dies ist ein Widerspruch.

Der Fortgang in der ersten Trilogie ist ja dieser: Sein ist Nichts, das Sein ist. Dieses ist Werden. Dieser Fortgang soll der eigene Fortgang der Sache sein. Hegel meint nun, dass, wenn ich sage: Sein ist Nichts, ich ja zuerst das Sein rein für sich ohne das Nichts habe. Wäre das Nichts in dem Sein enthalten, so könnte der Fortgang nicht objektiv sein, da bereits in dem, von dem aus ich fortgehn soll, in dem Sein, das Nichts gegeben wäre, und ich ja nicht von dem aus, was bereits das Nichts ist, zum Nichts fortgehn kann. Wenn ich in dem Urteile, das Sein ist das Nichts, beginne und sage: das Sein — — —, so ist es also etwas, was nicht das Nichts ist, bei dem man nicht das Nichts unterscheiden kann. Es ist also ein Selbständiges, das ohne jede Verbindung mit Anderem ist. Durch den Fortgang, durch das Urteil, wird nun diese Selbständigkeit aufgehoben, das Sein wird mit dem Nichts verbunden. Das Gleiche gilt dann auch von dem Nichts. Der Fortgang ist also ein Fortgang von dem Sein als Selbständigem zu dem Sein als Nichtselbständigem. Nun kann etwas nur in der Auffassung auf eine bestimmte Weise sowohl sein als nicht sein, und zwar so, dass es zuerst auf eine, dann auf die entgegengesetzte Weise in der Auffassung bestimmt wird. In einem und demselben Urteil kann nicht eine und dieselbe Bestimmung in Bezug auf ein Anderes sowohl bejaht als verneint werden. Zwar kann vielleicht in dem Urteilssubjekt eine Bestimmung vorgestellt sein, die in dem Urteil darüber verneint wird, in dem Urteil aber kann nicht diese Bestimmung in Bezug auf das Subjekt sowohl bejaht als verneint werden, ohne dass dadurch zwei zeitlich auf einander folgende Urteile entstehen. Sonst würde ja das verneinende Urteil selbst das bejahende sein und umgekehrt. Also ist der Fortgang von These zu Antithese und Synthese bei Hegel ein zeitlicher Fortgang von einer Auffassung zu einer anderen, und zwar von einer falschen zu einer wahren. Wir wie-

derholen, dass natürlich in seinem Gedankengang auch die entgegengesetzte Annahme liegt, dass der Prozess sachlich und unzeitlich ist. Es ist der subjektive Fortgang von abstrakter zu konkreter Auffassung als objektiv und unzeitlich vorgestellt. Er ist dann auch, wie aus dem Obigen hervorgeht, ein Fortgang von einer falschen zu einer wahren Auffassung.

Ist der Prozess zeitlich, so ist er indessen notwendigerweise eine Lösung des Erkenntnisproblems. Er ist dann ja ein Fortgang in endlichem Denken, im Bewusstsein, und zwar von dem Bewusstsein als etwas vollkommen Einfachem, Undifferenziertem, zu demselben als Konkretem. Dass er in diesem seinem Charakter eine Lösung des Erkenntnisproblems ist, haben wir oben bemerkt.

3. Vom Anfang und Ende in der Wissenschaft und von derselben als einen Kreis bildend.

Wir betrachten schliesslich die Methode und die Entwicklung von noch einem weiteren Gesichtspunkt aus, um auch in dieser Hinsicht zu finden, dass sie einen subjektiven Charakter hat. Zwar kann es unnötig erscheinen, mehr Beweise hierfür aufzustellen, hierdurch wird aber Gelegenheit geboten, von verschiedenen Seiten her die Natur des Hegelschen Prozesses zu erörtern und nachzuweisen, dass die wichtigsten Begriffe bei Hegel sämtlich subjektive Bedeutung haben. Es sollen nun die Begriffe des Anfangs und des Endes in der Wissenschaft, der Entwicklung als ein absolutes Ziel besitzend und als einen Kreis bildend sowie was in Zusammenhang hiermit steht, untersucht werden. Auch in dieser Hinsicht findet man bei Hegel zwei entgegengesetzte Auffassungen verbunden. Die eine tritt vielleicht am ausgeprägtesten in der grösseren Logik, die andere in der Enzyklopädie hervor, aber sowohl in der ersteren als in der letzteren finden sich beide Ansichten dargestellt und vereinigt. Wir wenden uns zunächst der in der grösseren Logik vielleicht stärkst betonten zu. »Das Prinzip einer Philosophie drückt wohl auch einen Anfang aus, aber nicht sowohl einen subjektiven als objektiven, den Anfang aller Dinge — — —. Das Anfangen als solches dagegen bleibt als ein Subjektives in dem Sinne einer zufälligen Art und Weise, den Vortrag einzuleiten, unbeachtet und gleichgültig, somit auch das Bedürfnis der Frage, womit anzufangen sei, unbedeutend gegen das

Bedürfnis des Prinzips, als in welchem allein das Interesse der Sache zu liegen scheint, das Interesse, was das Wahre, was der absolute Grund von Allem sei — — —. Wenn das früher abstrakte Denken zunächst nur für das Prinzip als Inhalt sich interessiert, aber im Fortgange der Bildung auf die andere Seite, auf das Benehmen des Erkennens zu achten getrieben ist, so wird auch das subjektive Tun als wesentliches Moment der objektiven Wahrheit erfasst, und das Bedürfnis führt sich herbei, dass die Methode mit dem Inhalt, die Form mit dem Prinzip vereint sei. So soll das Prinzip auch Anfang und das, was das Prius für das Denken ist, auch das Erste im Gange des Denkens sein».[1] — Wir haben demnach eine logische Serie von Vor und Nach und eine zeitliche in der Auffassung der logischen. Diese müssen eins sein. Hält man sich hieran, so geht, wie hier beiläufig bemerkt werden kann, aus dem Obigen auf zweierlei Weise hervor, dass auch die wissenschaftliche Entwicklung selbst eine subjektiv zeitliche ist. Fürs erste bedeutet ja die Vereinigung der beiden Serien für Hegel notwendig, dass sie sowohl identisch sind als nicht sind. Dann ist sowohl wie auch ist nicht die wissenschaftliche Entwicklung selbst eine zeitliche, subjektive. Aber auch wenn die Verbindung nur so gedacht wird, dass die Ordnung im Logischen mit der Ordnung im Zeitlichen übereinstimmen soll, so ist damit, gemäss dem oben Nachgewiesenen, die logische Ordnung als solche zeitlich und subjektiv gedacht.

Wir sehen nun indessen hiervon ab und halten uns nur daran, dass überhaupt ein Anfang in der logischen Entwicklung vorhanden sein soll. Das, was den Anfang in der Wissenschaft charakterisiert und ihn demnach zum Anfang macht, ist die Voraussetzungslosigkeit, sein Charakter, nicht durch etwas Anderes vermittelt zu sein. »Hierin ist auch das Nähere enthalten, dass das, womit der Anfang zu machen ist, nicht ein Konkretes, nicht ein solches sein kann, das eine Beziehung innerhalb seiner selbst enthält. Denn ein solches setzt ein Vermitteln und Herübergehen von einem Ersten zu einem Anderen innerhalb seiner voraus, wovon das einfachgewordene Konkrete das Resultat wäre»[2]. »Ferner tritt am Konkreten die Zufälligkeit und Willkür der Analyse und des verschiedenen Bestimmens ein. Welche Bestimmungen heraus-

[1] Log. I 1, S. 55—56.
[2] S. 58.

gebracht werden, hängt von dem ab, was jeder in seiner unmittelbaren, zufälligen Vorstellung vorfindet. Die in einem Konkreten, einer synthetischen Einheit, enthaltene Beziehung ist eine notwendige nur, insofern sie nicht vorgefunden, sondern durch die eigene Bewegung der Momente in diese Einheit zurückzugehen, hervorgebracht ist — — —.»[1]

Wird auf diese Weise ein Anfang in der Entwicklung angenommen, so muss auch ein Ende gedacht werden. Der Anfang ist ja ein Relationsbegriff und muss stets der Anfang eines begrenzten Ganzen sein, das Fortsetzung und Ende hat. Man könnte einwenden wollen, dass etwas ja anfangen kann, ohne ein Ende zu nehmen. So liesse es sich z. B. denken, dass eine Linie in einem gewissen Punkte beginnt und sich ins Unendliche fortsetzt. Soll dies bedeuten, dass es eine Linie giebt, die überhaupt keine Grenze in einer bestimmten Richtung hat, so muss es einen Begriff von einem Unendlichen geben, das nicht nur im Verhältnis zu einem gewissen Anderen unendlich, im Verhältnis zu wieder einem Anderen endlich, sondern das überhaupt nicht endlich ist. Dieser Unendlichkeitsbegriff aber birgt unlösliche Schwierigkeiten in sich. Er würde z. B. in sich schliessen, dass die Unendlichkeit ein Teil von sich selbst wäre, dass es eine grössere und kleinere Unendlichkeit gäbe usw. Wenn nun auch indessen etwas derartiges möglich wäre, wenn es auch eine Serie unendlicher Grössen in Analogie mit einer Serie endlicher Grössen gäbe, so bedeutete dies doch, dass jede unendliche Grösse als Teil einer anderen unendlichen Grösse Anfang und Ende hätte. Es gäbe dann ja keine Grösse, die in abstracto unendlich wäre, sondern sie wäre stets eine bestimmte unendliche Grösse, die kleiner als eine andere und demnach im Verhältnis zu dieser begrenzt wäre. Das, bei welchem man überhaupt von Anfang und Fortsetzung sprechen kann, muss also auch ein Ende haben.[2] In Übereinstimmung hiermit findet sich auch bei Hegel die Annahme eines absoluten Endes in der Wissenschaft. Es soll ein Letztes und Höchstes in der Entwicklung geben. »So wird noch mehr der absolute Geist, der als die konkrete und letzte höchste Wahrheit alles Seins sich ergiebt — — —.»[3] Ebenso liegt ja darin, dass der Fortgang als ein Fort-

---

[1] S. 65.

[2] Siehe hierüber des Verfassers Abhandlung »Om det kvantitativa betraktelsesättet i logiken», Uppsala 1911.

[3] Log. I 1, S. 61.

gang von dem Unmittelbaren, Abstrakten zu dem Vermittelten, Konkreten bezeichnet wurde, während gleichzeitig etwas rein Abstraktes und etwas überhaupt Reichstes, Konkretestes angenommen wurde, dass es einen Anfang und ein Ende in der Entwicklung giebt. Desgleichen heisst es z. B. in der Geschichte der Philosophie, dass die Entwicklung ein absolutes Ziel hat. »Es kann scheinen, als schritte dieser Fortgang ins Unendliche. Er hat aber auch ein absolutes Ziel, was wir späterhin erkennen werden.«[1]

Dem steht indessen eine andere Auffassung gegenüber, die vielleicht am reinsten in der Enzyklopädie hervortritt. »Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis, der keinen Anfang im Sinne anderer Wissenschaften hat, so dass der Anfang nur eine Beziehung auf das Subjekt, als welches sich entschliessen will zu philosophieren, nicht aber auf die Wissenschaft als solche hat«.[2] Hier scheint jedoch der Anfang als ein Begriff gefasst zu werden, der in der Philosophie sich nur auf das philosophierende Subjekt bezieht, also einseitig subjektiv ist und somit nicht die Philosophie selbst betrifft. Stattdessen soll die Entwicklung einen Kreis bilden, was Hegel oft wiederholt. »So wird das Bewusstsein auf seinem Wege von der Unmittelbarkeit aus, mit der es anfängt, zum absoluten Wissen, als seiner innersten Wahrheit, zurückgeführt. Diese Letzte, der Grund, ist dann auch derjenige, aus welchem das Erste hervorgeht, das zuerst als Unmittelbares auftrat.« »Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, dass ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern dass das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird.«[3] Dass die Entwicklung nicht Anfang und Ende hat, liegt zwar, wie wir später sehen werden, nicht darin, dass sie einen Kreis bilden, wohl aber darin, dass der Anfang mit dem Ende zusammenfallen soll. In diesem Gedankengange ist der Anfang verneint, gleichzeitig damit dass er angenommen ist. Diese entgegengesetzten Behauptungen sind in Hegels Grundgedanken vereinigt. Man muss mit dem Unmittelbaren anfangen, tut man es aber, so erweist sich dieses in der Entwicklung selbst als vermittelt. Das Resultat, das in sich Vermittelte, ist nämlich selbst das Allumfassende, auf diese Weise ist es aber das Freieste, das, was nichts ausser sich

---

[1] S. 48.

[2] Enzykl., S. 25.

[3] Log. I 1, S. 60, 61.

hat, wodurch es eingeschränkt und bestimmt ist, und damit das Einfache, Unmittelbare, das das Erste ist. Somit ist das Letzte vermittelt durch das Erste ebensowohl wie das Erste durch das Letzte, d. h. der Anfang ist das Ende ebensowohl wie das Ende der Anfang. Wenn der Anfang in der Wissenschaft verneint wird, wird er also deshalb verneint, weil er in der Entwicklung selbst sich als Resultat erweist. Ein Anfang, der Ende ist, ist kein Anfang. In der Verneinung des Anfangs aber ist demnach der Anfang doch stets zugleich angenommen. Es giebt einen Anfang in der Entwicklung, aber er ist ein Anfang, der gleichzeitig als Anfang verneint werden muss. Wir können demnach daran festhalten, dass in der Hegelschen Entwicklung stets Anfang, Fortgang und Ende vorhanden sein muss, da dies nicht damit aufgehoben wird, dass die Entwicklung in der Weise einen Kreis bilden soll, dass der Anfang auch das Ende und das Ende auch der Anfang ist, wenn auch in diesem Gedanken Anfang und Ende gleichfalls in abstracto verneint sind. Wir haben also nur zu untersuchen, ob in diesem Charakter der Begriffsentwicklung, Anfang und Ende zu besitzen, liegt, dass sie subjektiv, ein Fortgang in der Auffassung sein muss.

Der Anfang in der Wissenschaft sollte das Unmittelbare sein, das als solches durch nichts Anderes vermittelt ist. Weil es unmittelbar ist, ist es das Voraussetzungslose, das ohne Anderes ist und gedacht wird, und als solches ist es das Erste. Es ist das abstrakt Unbedingte, das als vollkommen einfach nichts Anderes in sich enthält und demnach ohne Anderes sein und gedacht werden kann. Dies ist das Sein. Diese Begriffe, der Anfang, das Unmittelbare, das Sein, werden bald als ein und derselbe Begriff, als verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache, bald als verschieden aufgefasst.

Sie werden verschieden aufgefasst, wenn Hegel überhaupt fragt, womit man in der Wissenschaft anfangen soll, und antwortet, dass man mit dem Unmittelbaren, mit dem Sein, anfangen soll[1]. Wenn auch hiervon gesagt wird, dass es dasselbe bedeute, wie dass man mit dem Begriff des Anfangs anfangen soll, so liegt doch in dem Begriffe Anfang, der Anfang ist, ein Unterschied zwischen Anfang und Anfang. Dass der Anfang Anfang ist, kann ja ein rein identisches Urteil sein und die Identität des Anfangs

[1] Log. I 1, S. 55 f.

mit sich aussagen, es kann aber auch etwas Anderes aussagen, dass nämlich das, womit der Anfang gemacht werden soll, der Begriff Anfang sein soll, in welchem Urteil der Begriff des Anfangs, die Relation, die durch den Begriff des Anfangs gedacht wird, selbst als in Relation stehend, als im Verhältnis zu Anderem Anfang seiend gedacht wird. Wenn auch, dass der Anfang mit dem Unmittelbaren gemacht werden soll, als dasselbe bezeichnet wird, wie dass er mit dem Begriff des Anfangs gemacht werden soll, so ist damit doch zwischen dem Anfang und dem, womit angefangen werden soll, dem Unmittelbaren, dem Sein, unterschieden.

Andererseits werden diese Begriffe identifiziert. Die Einsicht, dass das absolut Wahre Resultat sein muss, das als solches ein erstes Wahres voraussetzt, das wiederum als Erstes objektiv betrachtet nicht notwendig und subjektiv nicht eingesehen ist, soll den Gedanken hervorgerufen haben, dass die Philosophie nur mit etwas Hypothetischem und Problematischem, als wahr Angenommenem anfangen kann[1]. »Weder ist jener Anfang etwas Willkürliches und nur einstweilen Angenommenes, noch ein als willkürlich Erscheinendes und bittweise Vorausgesetztes, von dem sich aber doch in der Folge zeige, dass man Recht daran getan habe, es zum Anfange zu machen — — —«.[2] Es soll nämlich in dem Charakter des Anfangs als Anfang liegen, dass er das Unmittelbare, das Sein ist. »Aber es muss ebenso wesentlich nur in der Einseitigkeit, das rein Unmittelbare zu sein, genommen werden, eben weil es hier als der Anfang ist — — —. Es liegt also in der Natur des Anfangs selbst, dass er das Sein sei, und sonst nichts«[3]. Dadurch dass es als Anfang gedacht wird, wird etwas also als absolut einfaches Sein gedacht. Wenn aber etwas dadurch, dass es als Anfang bestimmt ist, als absolut Einfaches, als reines Sein bestimmt sein soll, so muss sein Charakter als Anfang eben sein Charakter als reines Sein sein. Wenn es durch seinen Charakter als Anfang so bestimmt ist, kann es nämlich nicht auch auf andere Weise bestimmt sein, dadurch, dass es der Anfang ist, mehrere Bestimmungen erhalten, denn als Sein ist es als einfach bestimmt. Daher muss der Charakter als Anfang derselbe sein wie der Charakter als reines Sein.

---

[1] Log. I 1, S. 59.

[2] S. 61, 62.

[3] Ebenda.

Diese verschiedenen Auffassungen sind bei Hegel in einer vereinigt. Dies gilt sowohl von den Begriffen Sein und Anfang als von Sein und Unmittelbarkeit. »Die einfache Unmittelbarkeit ist selbst ein Reflexionsausdruck, und bezieht sich auf den Unterschied von dem Vermittelten. In ihrem wahren Ausdrucke ist daher diese einfache Unmittelbarkeit das reine Sein. Wie das reine Wissen nichts heissen soll als das Wissen als solches, ganz abstrakt, so soll auch reines Sein nichts heissen, als das Sein überhaupt; Sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung».[1] Hier ist das Sein sowohl als eins mit der reinen Unmittelbarkeit, wie auch als verschieden davon gedacht. Die reine Unmittelbarkeit ist als ein Reflexionsbegriff nicht dasselbe wie das Sein. Aber als die reine Unmittelbarkeit kann sie nicht ein Reflexionsbegriff sein, sondern ist in Wirklichkeit eins mit dem Sein. Dieser eigentümliche Gedanke ist ja eine Konsequenz davon, dass das Unmittelbare für Hegel dasselbe ist wie der Begriff der Unmittelbarkeit. Das unmittelbare Sein ist nach Hegels Weise, die Begriffsverbindung zu denken, die Unmittelbarkeit, die Sein ist, und das Sein, das Unmittelbarkeit ist. Es ist auch eine Folge davon, das es etwas absolut Unmittelbares geben soll. Das absolut Unmittelbare fällt mit dem Begriff der Unmittelbarkeit zusammen, und die Unmittelbarkeit wird unmittelbar. Nun ist der Begriff der Unmittelbarkeit selbst als ein Reflexionsbegriff nicht so beschaffen. Er kann nicht gedacht werden, ohne dass die Vermittlung gedacht wird. Nun soll indessen die Unmittelbarkeit selbst das Unmittelbare sein. Sie kann dann nicht ein Reflexionsbegriff und damit auch nicht Unmittelbarkeit sein. Sie ist dann reines Sein[2]. Damit ist die Unmittelbarkeit von dem reinen Sein sowohl

---

[1] Log. I 1, S. 58.

[2] Dies ist auch die Konsequenz, wenn das Urteil, das Sein ist unmittelbar, auf dieselbe Weise aufgefasst wird wie ein gewöhnliches Urteil, z. B. das Quadrat ist eine Figur. In diesem letzteren sind Subjekt und Prädikat so beschaffen, dass Figur in Quadrat enthalten ist, bei diesem unterschieden werden kann, Bestimmung bei ihm ist. Wird dagegen gesagt, dass etwas unmittelbar, einfach ist, so kann nicht die Unmittelbarkeit, die Einfachheit als Bestimmung in dem, was unmittelbar, einfach ist, enthalten sein, denn solchenfalls wäre es ja nicht einfach. Es muss ja stets etwas sein, was einfach ist, in demselben muss etwas mehr als die Einfachheit gedacht sein. Soll nun bei demselben auch die Einfachheit als Bestimmung unterschieden werden können, so ist es nicht einfach. Das Urteil: etwas ist unmittelbar, einfach, muss demnach in Wirklichkeit einen anderen Charakter haben als das Urteil: das Quadrat ist

verschieden als auch eins damit. — In Bezug auf den Anfang sind die beiden Gedankengänge in dem Gedanken gegeben, dass der Charakter als Anfang derselbe ist wie der Charakter als reines Sein. Es gilt hier offenbar dasselbe wie von der Unmittelbarkeit. Der Anfang als Reflexionsbegriff kann nicht dasselbe sein wie das reine Sein, soll aber doch dasselbe sein wie dieses. Indem diese Begriffe ein und dasselbe sein sollen, müssen sie auch verschieden sein. Analoges kann dann natürlich auch in Bezug auf die Begriffe Unmittelbarkeit und Anfang ausgeführt werden.

Wir untersuchen nun zunächst den Begriff des Anfangs in der Wissenschaft, insofern der Anfang, der Charakter als Anfang, als etwas anderes als die Unmittelbarkeit, die Anfang ist, aufgefasst wird. Das Unmittelbare war als solches das Voraussetzungslose. Man muss also in der Wissenschaft mit dem Voraussetzungslosen beginnen, die Voraussetzungslosigkeit ist aber nicht dasselbe wie der Charakter als Anfang. Das logisch Erste sollte als das Voraussetzungslose charakterisiert werden. Wenn nun der Charakter als Erstes nicht Voraussetzungslosigkeit bedeutet, so ist durch diesen letzteren Begriff das logische Prius nicht in seinem Charakter als Erstes angegeben, wenn es auch als voraussetzungslos notwendigerweise zuerst ist. Das logisch Erste ist das Voraussetzungslose, diese Ausdrücke sind aber nicht Synonyme. Solchenfalls hat aber der Ausdruck Erstes in der Bedeutung von logisch Erstem keine andere Bedeutung als das zeitlich Erste erhalten, nur dass ein gewisser Begriff, nämlich das Voraussetzungslose, als Erstes das logisch Erste genannt wird. Es ist damit nicht gesagt worden, dass die Ordnung als solche in dem einen Falle etwas anderes wäre als in dem anderen, nur das, was geordnet ist, ist in dem einen Falle etwas anderes als in dem anderen. Hat aber »Ordnung» in dem Begriff zeitliche Ordnung dieselbe Bedeutung wie »Ordnung» in dem Begriff logische Ordnung, so ist nach dem oben Gezeigten die Ordnung als solche und damit die logische

---

eine Figur. Dasselbe gilt auch für solche Urteile, wie dass etwas vor oder nach einem Andern, neben einem Anderen, oder dass es aufgefasst ist usw. Wird nun indessen das Urteil: das Sein ist unmittelbar, wie ein gewöhnliches Urteil aufgefasst, so muss bei dem Sein die Relationsbestimmung unterschieden werden können, dann ist aber das Sein nicht unmittelbar. Soll von dem Sein gesagt werden können, dass es unmittelbar ist, so muss es solchenfalls also eins mit der Unmittelbarkeit sein, und diese kann dann keine Relationsbestimmung sein. Hiermit ist Hegels Gedanke gegeben.

Ordnung zeitlich. Solchenfalls aber ist die Entwicklung eine Entwicklung in zeitlichem Denken und das Problem das erkenntnistheoretische.

Ist dagegen der Charakter als Erstes, wenn es sich um logisch Erstes handelt, dasselbe wie Voraussetzungslosigkeit, so kann das ebensowenig ohne den Begriff des Bewusstseins gedacht werden. Das Verhältnis zwischen der Voraussetzung und dem, das die Voraussetzung hat, kann nur in dem Bewusstsein gedacht werden. Hätte das Verhältnis objektive Bedeutung, so könnte das, was die Voraussetzung hat, nicht ohne die Voraussetzung sein, wohl aber umgekehrt. Mit dem, was die Voraussetzung hat, ist die Existenz der letzteren gegeben, nicht aber umgekehrt. Wenn auch zwei Begriffe, A und B, einander gegenseitig voraussetzen könnten, so ist doch damit, dass A Voraussetzung für B ist, nur gesagt, dass B nicht ohne A sein kann, nicht aber, dass A nicht ohne B sein kann. In dem Begriff der Voraussetzung objektiv gedacht ist demnach der Begriff der Möglichkeit gegeben. Wenn das, was Voraussetzung ist, ist, so kann das, was die Voraussetzung hat, gegeben sein, ist es aber nicht notwendig. Möglichkeit ist aber nicht denkbar ohne Bewusstsein. Wäre das der Fall, so könnte etwas auf eine gewisse Weise sowohl sein als nicht sein. Die Wirklichkeit ist auf eine gewisse Weise bestimmt. Gäbe es nun eine objektive Möglichkeit, so würde etwas auf eine andere Weise bestimmt sein können, als wie es bestimmt ist. Die Wirklichkeit könnte auf eine andere Weise sein, als wie sie ist. Sie würde auf eine Weise sein können, wie sie es nicht ist, d. h. sie würde unwirklich sein können. Man könnte einwenden, dass das Bestimmen ein Denken, ein Urteilsfällen ist, und dass die Wirklichkeit demnach nicht vollkommen bestimmt, sondern nur durch Urteile bestimmbar sein kann, dass das Bestimmen ein zeitliches Geschehen ist, und dass die Möglichkeit sich demnach stets auf die Zukunft bezieht. Man dürfte daher nicht sagen, dass die Wirklichkeit objektiv wäre, auf eine andere Weise sein könnte, als wie sie ist, sondern dass sie auf eine andere Weise hätte bestimmt werden können, als wie sie wirklich bestimmt worden ist. Wenn nun die eine der alternativen Möglichkeiten eintrifft, so ist damit die andere ausgeschlossen. Dies würde ja indessen bedeuten, dass das faktische Urteilsfällen stets richtig wäre. Dass die Wirklichkeit so und so bestimmt ist, würde bedeuten, dass sie in einem gewissen Urteil so und so bestimmt wird. Durch das entgegen-

gesetzte Urteil würde der Wirklichkeit nicht nur mit Unrecht die entgegengesetzte Bestimmtheit beigelegt werden, sondern sie würde sie wirklich besitzen. Sie würde sowohl auf eine bestimmte Weise sein als nicht sein. Man könnte nicht sagen, dass sie in dem einen Augenblicke auf eine Weise, in dem anderen auf eine andere Weise ist, denn dies, dass sie in einem Augenblick so oder so wäre, wäre selbst nur in einem gewissen Augenblick u. s. w. Das Urteil A ist B sagt nicht aus, dass A nur in einem gewissen Augenblick B ist, ist nicht dasselbe wie dieses letztere Urteil, denn dies würde zu einem unendlichen Regress führen, der das Urteil unmöglich machte. Man kann natürlich nicht sagen, dass die Wirklichkeit nur durch das richtige Urteil bestimmt wird, denn damit gäbe es ja nicht zwei Möglichkeiten, die Wirklichkeit zu bestimmen, sondern nur eine, damit aber würde hier der Begriff der Möglichkeit aufgehoben werden. Übrigens könnte das richtige Urteil nur als das bestimmt werden, wodurch die Wirklichkeit erkannt und bestimmt würde, womit man in einen Zirkel geriete. Es hilft auch nicht, wenn man die Möglichkeit ohne Vermittlung des Urteils auf die Zukunft beziehen wollte. Man würde dann sagen, dass es wohl nicht unbestimmt ist, wie die Wirklichkeit bestimmt ist, wohl aber wie sie bestimmt werden wird. Die Wirklichkeit kann wohl nicht nur entweder auf die eine oder die andere Weise bestimmt sein, objektiv unbestimmt auf welche Weise, sondern ist notwendig auf eine gewisse Weise bestimmt, aber es darf unbestimmt sein, auf welche Weise sie bestimmt werden wird. Hierbei setzte man aber die Zukunft der bestimmten Wirklichkeit entgegen. Die Zukunft wäre also keine bestimmte Wirklichkeit, wäre dann aber nichts und auch nicht Zukunft. Man darf nicht die Wirklichkeit, wie man psychologistischerweise es tun will, mit dem Jetzt so verknüpfen, dass nur dieses wirklich, das Vergangene und das Künftige aber unwirklich seien. Sie sind ja eben mit einer gewissen Zeitbestimmtheit, als Vergangenheit und Zukunft wirklich, müssen dann aber auf eine gewisse Weise sein, aber natürlich nicht jetzt sein. Wären sie auf eine unbestimmte Weise, so wären sie nicht von anderem verschieden, wären also nichts Besonderes. Natürlich kann ihre Bestimmtheit auch nicht eben als Unbestimmtheit ausgesagt werden. Wenn man auch von dem offenbaren Widerspruch absieht, so könnte doch die Zukunft dann nicht weiter bestimmt werden. Das Unbestimmte würde dann bestimmt. Hiergegen kann nicht eingewendet werden, dass die Zu-

kunft jetzt unbestimmt ist, später aber bestimmt werden wird. Sollte dies objektive Bedeutung besitzen, so würde es ja bedeuten, dass die Zukunft in dem Jetzt auf eine unbestimmte Weise existierte. Die Zukunft wäre eben als Zukunft jetzt und also nicht Zukunft, was widersprechend ist. Die Zukunft muss also notwendig eine bestimmte Wirklichkeit, zwar nicht eine jetzt oder in dem Jetzt liegende, aber doch eine schlechthin bestimmte Wirklichkeit sein. Sie ist nicht jetzt, dann oder wann bestimmt, sondern sie ist schlechthin bestimmt. Wenn die Möglichkeit objektiv wäre, würde das also stets bedeuten, dass die Wirklichkeit auf eine andere Weise, als wie sie ist, und somit unwirklich sein könnte. Man hat ja auch gemeint, dass es unmöglich ist, einen Grund dafür anzugeben, dass überhaupt etwas existiert. Man kann von einer gewissen Wirklichkeit aus die Notwendigkeit einer anderen zeigen, nicht aber die Notwendigkeit davon, dass überhaupt etwas existiert. Möglich wäre also, dass die Wirklichkeit nicht existierte. Den Einwand, dass es ja ein Widerspruch ist, zu sagen, dass die Wirklichkeit, das, was wirklich ist, nicht wirklich sein könnte, weist man dann wohl damit zurück, das man zwischen dem Begriff der Wirklichkeit, der Wirklichkeit als gedacht, und der Wirklichkeit selbst unterscheiden müsse. Dass die Wirklichkeit nicht wirklich sei, würde demnach bedeuten, dass die Wirklichkeit nur ein Gedanke sei. Hiermit würde ja aber doch die Wirklichkeit des Gedankens vorausgesetzt, und das, was verneint würde, könnte nur etwas sein, was nicht Gedanke wäre. Auch dies ist indessen, wie später gezeigt werden wird, widersinnig.

Man könnte indessen den Begriff der Voraussetzung so angeben wollen, dass der Begriff der Möglichkeit nicht als darin liegend bezeichnet werden könnte. Voraussetzung für etwas wäre dann das, ohne das dieses Etwas nicht ist. Der Zusatz, dass die Voraussetzung dagegen sein könnte, ohne dass das, was die Voraussetzung hat, ist, würde ein nur subjektiver Zusatz sein und besagen, dass in dem Denken der Voraussetzung nicht notwendig das, was die Voraussetzung hat, gedacht ist. Voraussetzung für etwas ist also das, dessen Existenz mit diesem Etwas, das die Voraussetzung hat, gegeben ist. Weil das Eine, das Voraussetzende, ist, so ist das Andere, die Voraussetzung. Dies würde ein objektives Verhältnis so ausdrücken, dass die Voraussetzung objektiv durch das Voraussetzende existierte. Sie könnte dann nicht auch durch etwas Anderes existieren, denn solchenfalls besässe

sie ja ihre Existenz unabhängig von dem Ersteren. Nun kann indessen etwas Voraussetzung für Mehreres sein. So soll die Existenz der Figur Voraussetzung sowohl für die Existenz des Quadrats als für die des Dreiecks sein. Wäre nun das Voraussetzungsverhältnis objektiv, so müsste gesagt werden, dass die Existenz der Figur durch die des Quadrats gegeben ist. Dann aber kann sie nicht auch durch die des Dreiecks gegeben sein, denn solchenfalls wäre ja die Existenz der Figur auch gegeben, ohne mit der des Quadrats gegeben zu sein. Die Wirklichkeit der Figur überhaupt müsste aber mit der des Quadrats gegeben sein. Es wäre nicht nur so, dass die Wirklichkeit der Figur in einem bestimmten Falle mit der des Quadrats gegeben wäre, sondern die Existenz der Figur überhaupt wäre mit der des Quadrats gegeben, wenn die Figur objektiv Voraussetzung für das Quadrat wäre. Dann wäre die Figur auch nur mit dem Quadrat, die Figur könnte dann nur bei dem Quadrat existieren. Damit wäre ausserdem das Quadrat auch Voraussetzung für die Figur. Die Voraussetzung wäre auch voraussetzend und damit Grund. Die Voraussetzung geht ja nämlich in spätere Momente des Systems als in ihren Grund über. Daher wird auch der Grund als logisches Prius im Verhältnis zur Folge bezeichnet. Wir gingen davon aus, dass logisches Prius Voraussetzung bedeute. Das logisch Folgende sollte dann das Voraussetzende sein. Wenn als Grund zu etwas das bezeichnet wird, mit dessen Wirklichkeit dieses Etwas gegeben ist, und woraus dessen Wirklichkeit demnach folgt, so ist auch der Grund nach dem oben Gesagten dasselbe wie das Voraussetzende und die Folge dasselbe wie die Voraussetzung. Wenn man auch zwischen logischem Grund und Realgrund unterschiede und meinte, dass der Realgrund eins sei mit der Voraussetzung, so ist doch der logische Grund eins mit dem Voraussetzenden. Ist das Quadrat, so ist Figur. Hier ist die Existenz des Quadrats als logischer Grund zu der der Figur angenommen, die Existenz der Figur aber als Voraussetzung für die des Quadrats. Wird die Voraussetzung als logisches Prius im Verhältnis zu dem Voraussetzenden bezeichnet, so muss der Grund das logisch Folgende im Verhältnis zur Folge sein. Und umgekehrt, wird der Grund als logisches Prius im Verhältnis zur Folge bezeichnet, so muss die Voraussetzung als das logisch Folgende im Verhältnis zu dem, was die Voraussetzung hat, aufgefasst werden. Die Dialektik, die sich bei der Behandlung dieser Begriffe zeigt, indem die Voraussetzung bald als dasselbe wie der

Grund, bald als die Folge aufgefasst wird, kann also dadurch erklärt werden, dass diese Verhältnisse von Voraussetzung und Voraussetzendem, von Grund und Folge, bei Hegel als objektive Verhältnisse aufgefasst werden. Bei Hegel ist ja auch daher das Grund-Folgeverhältnis doppelt. Der Zusammenhang zwischen den Begriffen Voraussetzung und Voraussetzendes, Grund und Folge, ist ja gegeben, ob nun diese Verhältnisse dieselben sein sollen, oder ob das eine Umdrehung des anderen ist. Ist das eine Verhältnis rein subjektiv, so ist es auch notwendigerweise das andere.

In der gewöhnlichen Auffassung des Grund-Folgeverhältnisses ist wohl auch der Möglichkeitsbegriff mitgedacht. Dieses Verhältnis soll ja nämlich in dem hypothetischen Urteil, wenn A ist, so ist B, zum Ausdruck kommen. Damit soll dann ja ausgedrückt sein, dass die Existenz von A Grund der Existenz von B ist. In dem Ausdruck liegt aber, dass es möglich ist, dass A nicht existiert. A ist etwas, dessen Existenz hier unentschieden ist, das möglicherweise sein, möglicherweise aber auch nicht sein kann. Solchenfalls aber muss es als etwas Vorgestelltes aufgefasst sein, dessen Wirklichkeit in dem Denken dieser Vorstellung unentschieden ist, und die Verbindung zwischen A und B muss eine Verbindung in der Vorstellung, im Bewusstsein, sein, wenn auch nicht eine assoziative, »psychologische» Verbindung. Dies ist auch, was in dem liegt, was man den formalen Charakter der Logik nennt. Das Gedachte ist als solches nicht notwendig wirklich, und die Logik behandelt nicht das Wirkliche, sondern nur das Mögliche. Die Verhältnisse derselben sind nicht Verhältnisse zwischen Wirklichkeiten, sondern zwischen Möglichkeiten. Als solche sind dann diese Verhältnisse notwendig Verhältnisse im Bewusstsein, allerdings nicht nur assoziative Verhältnisse, aber doch spezifische Bewusstseinsverhältnisse. Derselbe subjektive Charakter des Grund-Folgeverhältnisses ist auch damit gedacht, dass die Folge mit dem Grunde gegeben sein soll, nicht aber der Grund mit der Folge, weil die Folge mehrere Gründe soll besitzen können. Aus dem Obigen geht hervor, dass dies unmöglich wäre, wenn das Verhältnis objektiv wäre. Existierte die Folge objektiv durch den Grund, so könnte sie nicht mehr als einen Grund besitzen.

Man wendet möglicherweise ein, dass der Umstand, dass die Folge mehrere Gründe haben kann, nicht den subjektiven Charakter des Grund-Folgeverhältnisses mit sich zu bringen braucht, dass twas Derartiges nur durch das Bewusstsein erklärlich wird, denn

dasselbe scheint auch für das Verhältnis Ursache-Wirkung zu gelten, und dieses als ein Verhältnis im Bewusstsein aufzufassen, scheint jedenfalls mit grossen Schwierigkeiten verbunden zu sein. Wie es sich nun auch mit letzterem verhalten mag, ob das Ursachverhältnis subjektiv oder objektiv ist, von welchen Alternativen wir übrigens die letztere für die richtige halten, so ist es doch in der angegebenen Hinsicht nicht dem Grund-Folgeverhältnis analog. Soll die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung eine notwendige Verbindung sein, so kann ja eine Wirkung nicht mehrere Ursachen haben. Die Ursache kann nicht notwendig mit der Wirkung verbunden sein, ohne dass auch die Wirkung es mit der Ursache ist. Dies ist ja dieselbe Sache. Dass eine Wirkung mehrere Ursachen haben kann, kann ja nur bedeuten, dass A, das Ursache von B ist, bald in der Zusammenstellung AC, bald in der AD u. s. w. vorkommt, dass B bald auf AC, bald auf AD folgt, obwohl die Ursache von B hierbei nur A ist.

Nun kann ja gesagt werden, dass diese letzteren Überlegungen nicht Hegel treffen, der ja nicht die Logik als formal, das Logische als nur hypothetisch auffasst, und der das Grund-Folgeverhältnis doppelt denkt, wodurch nicht nur die Folge mit dem Grunde, sondern auch umgekehrt der Grund notwendig mit der Folge gegeben ist. Hegels Gedankengang ist indessen hier analog anderen, zuvor nachgewiesenen Gedankengängen bei ihm. Dass die Logik nicht einseitig formal ist, bedeutet bei ihm, dass sie sowohl formal als real ist. Dass das Grund-Folgeverhältnis doppelt ist, bedeutet, dass der Grund auch Folge ist und umgekehrt. Alles aber, was aus dem formalen Charakter der Logik und aus dem Grund-Folgeverhältnis, auf gewöhnliche Weise aufgefasst, folgt, kann dann auch von diesen Begriffen bei Hegel gesagt werden. Hierüber jedoch später mehr.

C. Andere Darstellungen der Methode.

1. Untersuchung der Methode als in der ersten Trilogie dargestellt.

Man kann sagen, dass die Methode auch wenigstens an zwei anderen Stellen in der Logik als der hier erwähnten behandelt wird, in der ersten Trilogie und in dem Wesen bei der Darstellung der Reflexionsbestimmungen. Diese Stellen besitzen daher auch eine besondere Bedeutung für das Verständnis des Systems. Dass die

erste Trilogie die Methode ist, kann deshalb gesagt werden, weil sie als erste das allgemeine trilogische Schema ist, das jeder späteren Trilogie zugrunde liegt. Wird vøn der Methode gefordert, dass sie die Entwicklung in concreto bestimmen und nicht nur eine abstrakte Form sein soll, so kann auch dies von der ersten Trilogie gesagt werden, da es eben das in dem Anfang Gegebene ist, das durch sich selbst sich in dem ganzen Prozess entwickelt. Die erste Trilogie ist demnach zwar eine allgemeine Form, aber eine Form, die doch zugleich die ganze Entwicklung in concreto bestimmt. Als solche ist sie die Methode. Der Gegensatz, der hier gegeben ist, muss der sein, der in jeder späteren Trilogie wiederkehrt, und dessen Lösung demnach die Aufgabe des ganzen Systems sein muss.

Nun kann zwar einerseits gesagt werden, dass hier kein Gegensatz vorliegt. Insofern Sein und Nichts beide das rein Unbestimmte sind, kann kein Gegensatz zwischen ihnen vorhanden sein. Andererseits solten sie jedoch verschiedene und damit nach Hegel entgegengesetzte Begriffe sein. Das Nichts kann einerseits nicht als Negation des Seins bezeichnet werden, überhaupt nicht als Negation von Etwas, denn solchenfalls wäre es in sich differenziert. Es muss die reine Negativität sein, die mit dem Negierten in unmittelbare Einheit zusammengeht. Das Nichts kann da nicht als dem Sein entgegengesetzt bezeichnet werden. Andererseits ist jedoch Negation stets Negation von Etwas, die Negativität ist nicht möglich ohne etwas, was negiert wird. Das, was in dem Nichts negiert wird, muss dann das Sein sein, Nichts ist dasselbe wie Nichtsein. Sein und Nichts sind entgegengesetzte Begriffe, das eine ist Negation des anderen.

Nun kann indessen Negation nicht ohne Auffassung, ohne Bewusstsein, gedacht werden. Das, was in dem Urteil: das Quadrat ist nicht dreiseitig, verneint wird, kann nicht etwas sein, auf das die Auffassung sich bezieht, und das ohne die Auffassung gedacht werden kann. Solchenfalls würde das Verneinte das dreiseitige Quadrat sein, dann aber muss ja das dreiseitige Quadrat objektiv existieren, und das Quadrat wäre dann dreiseitig. Dasselbe gilt, wenn man sagte, dass das, was verneint wird, das Urteil in der Bedeutung einer objektiven Verbindung zwischen Quadrat und Dreiseitigkeit sei. Soll dieses Sein etwas Objektives, nicht nur Auffassung sein, so ist das Quadrat dreiseitig, dieses Urteil ist dann ein wahres Urteil. Das, was verneint wird, kann demnach nur

eine Auffassung sein. Dass die Auffassung verneint wird, kann indessen nur bedeuten, dass sie als falsch bezeichnet wird. Das, was negiert, kann also nur ein Urteil sein, welches ein anderes Urteil als falsch aussagt, und das, was negiert wird, kann nur das Urteil sein, das als falsch ausgesagt wird. Ein negativer Begriff, der nicht ein negatives Urteil sein soll, ist etwas Sinnloses. Was wäre das in dem Begriff non-B Negierte, das, was hier von dem Nicht betroffen würde? Es kann nicht die Existenz von B sein, denn diese ist in non-B bereits gegeben. Es kann auch nicht B sein, denn was bedeutete Negation von B, die nicht Negation der Wirklichkeit von B und auch nicht Negation von B als Bestimmung von etwas wäre? Ebenso kann es nicht eine Negation der Auffassung von B sein, denn darf man hier nicht die Begriffe Wahrheit und Falschheit zu Hilfe nehmen, so kehrt nur die Schwierigkeit wieder, wenn eine Auffassung als verneint bezeichnet wird, und ist die Auffassung nicht ein Urteil, so kann sie nicht wahr oder falsch sein. Gegensatz, Negation, ist demnach stets ein Urteil, eine Auffassung, und dass eine Auffassung einer anderen entgegengesetzt, Negation von dieser ist, bedeutet nur, dass sie eine Aussage von dieser als falsch ist.

Dasselbe gilt, wenn man die Negation in einem Existentialurteil, A ist nicht, betrachtet. Das hier Negierte kann nicht etwas sein, das nicht Auffassung ist. Es wäre dann die Existenz von A, damit sie aber verneint werden könne, muss sie sein. Dieselbe Schwierigkeit scheint hier wiederzukehren, wenn man sagt, dass die Negation der Existenz von A die Aussage ist, dass das Urteil, A ist, falsch ist. Damit überhaupt A Gegenstand eines Urteils sein könne, muss es, scheint es, sein. Zu sagen, dass A ist, scheint somit nicht falsch sein zu können. Dies ist also eine Schwierigkeit, die das negative Existentialurteil zu treffen scheint, wie es auch aufgefasst wird. Ein solches scheint widersinnig zu sein. Diese Schwierigkeit könnte jedoch möglicherweise dadurch gelöst werden, dass das negative Existentialurteil in Wirklichkeit ein Urteil wäre, das etwas als auf eine bestimmte Weise nicht seiend aussagt, demnach dass es falsch ist, dass etwas auf diese Weise ist. Wird z. B. gesagt, dass ein grünes Pferd nicht ist, so kann dieses Urteil möglicherweise bedeuten, dass ein Pferd nicht grün ist, und demnach, dass das Urteil, ein Pferd ist grün, ein falsches Urteil ist. Auch hier bedeutet dann die Negation die Aussage der Falschheit eines Urteils.

Man könnte das negative Urteil: A ist nicht B, so auffassen wollen, dass es die Auffassung eines Negationsverhältnisses, Ausschliessungsverhältnisses, zwischen A und B sei. Wenn aber das Urteil: A ist nicht B, ein Ausschliessungsverhältnis zwischen A und B aussagte, wie könnte da aus dem Urteil: A ist nicht B, unmittelbar folgen, dass das Urteil: A ist B, falsch ist? Hiermit ist ja nicht verneint, dass man davon, dass A von B ausgeschlossen ist und umgekehrt, darauf schliessen könnte, dass es falsch ist, dass A B ist. Dies kann dann aber nur durch Bezugnahme auf anderes als nur das, dass A von B ausgeschlossen ist, geschehen. Dass es falsch ist, dass A B ist, ist nicht unmittelbar damit ausgesagt, dass A von B ausgeschlossen ist, wohl aber durch das Urteil: A ist nicht B. Wenn das Urteil: A ist nicht B, nicht ein Urteil über das Urteil: A ist B ist und eben aussagt, dass dieses Urteil falsch ist, wie sollte dann von dem Urteil: A ist nicht B aus unmittelbar darauf geschlossen werden können, dass das Urteil: A ist B falsch ist? Man kann nicht sagen, dass es falsch ist, weil das Negationsverhältnis zwischen A und B, das in dem Urteil: A ist nicht B ausgesprochen wird, das »Positionsverhältnis» ausschliesst, das in dem Urteil: A ist B ausgesprochen wird. Dass das Negationsverhältnis das Positionsverhältnis ausschliesst, negiert, würde dann ja der Voraussetzung gemäss bedeuten, dass das Positionsverhältnis in Negationsverhältnis zum Negationsverhältnis stände. Abgesehen davon, dass es widersinnig ist, dass das Verhältnis selbst in eben diesem Verhältnis stehen soll, und dass die angegebene Auffassung zu einem unendlichen Regress führt, muss ja doch, wenn dem so wäre, das Positionsverhältnis gleichfalls existieren, und A B sein, nur dass dieses Verhältnis von dem Negationsverhältnis: A ist nicht B, ausgeschlossen wäre. Es gäbe dann eine wahre Auffassung von A als B seiend und auch eine wahre Auffassung von A als nicht B seiend. Die Urteile: A ist B und: A ist nicht B könnten beide wahr sein, was widersinnig ist, da es zu reinem Skeptizismus führen würde. Sagte das Urteil: A ist nicht B aus, dass A von B ausgeschlossen ist, so würde auch, wie angedeutet wurde, das Urteil: A ist nicht von B ausgeschlossen sinnlos. Es würde dann bedeuten, dass A von der Ausschliessung von B ausgeschlossen wäre. Die Ausschliessung wäre dann selbst ausgeschlossen, was widersinnig ist. Es kann nach dieser Auffassung nicht verschiedene Arten von Gegensatz oder Negation geben, den konträren und den kontradiktorischen Gegensatz, ebensowenig wie

der letztere reiner Gegensatz im Verhältnis zu dem konträren als dem näher bestimmten sein kann. Die reale Opposition z. B. zwischen schwarz und weiss hat nichts gemeinsam mit der logischen Negation in dem Urteile: a ist nicht b, obwohl die Begriffe so zusammenhängen, dass das Urteil, in welchem ein real Ausgeschlossenes von einem andern ausgesagt wird, falsch ist. Dies kann doch nur etwas empirisch Gegebenes sein, liegt nicht in den Begriffen realer Ausschliessung und logischer Negation.

Wir schliessen uns hier also SIGWART's Auffassung an, dass die Negation Bedeutung nur in dem Urteil hat, und dass das negative Urteil ein Urteil über ein anderes Urteil ist und die Falschheit dieses letzteren aussagt.[1] Doch scheint es, als wenn SIGWART bei der Angabe des Grundes für die Verneinung selbst wieder in die Lehre verfiele, die er bekämpft. »Wenn der Versuch, einem Subjekte ein Prädikat beizulegen, durch die Verneinung abgewiesen wird: so liegt der Grund hiezu entweder darin, dass an dem Subjekte das fragliche Prädikat (oder, bei gewissen Relationsurteilen, das Subjekt zu dem Prädikate) fehlt, oder dass das Subjekt, beziehungsweise ein Element desselben, mit dem Prädikate unverträglich ist.»[2] Dass etwas einer gewissen Bestimmung ermangelt, kann ja nichts anderes bedeuten, als dass es nicht dieses ist. Dass A und B »unverträglich» sind, kann ja auch nichts anderes bedeuten, als dass sie nicht beide von einem und demselben ausgesagt werden können. Dies spricht auch SIGWART selbst aus. »Und hier findet zwischen den Gliedern bestimmter kleinerer oder grösserer Gruppen von Vorstellungen das Verhältnis statt, dass sie, als Prädikate desselben Subjekts versucht, sich abstossen und ausschliessen; und zwar nicht etwa wegen der besonderen Beschaffenheit eines einzelnen Subjekts, sondern wegen ihres eigenen Gehalts. Wir nennen sie mit einer gangbaren Bezeichnung unverträglich, — — —.»[3] Hier scheint ja doch SIGWART die Negation auf das, worüber geurteilt wird, zu übertragen. Das Verhältnis von

[1] SIGWART, Logik, I, S. 155 ff. »Das Urteil A ist nicht B bedeutet soviel als: Es ist falsch, es darf nicht geglaubt werden, dass A B ist; die Verneinung ist also unmittelbar und direkt ein Urteil über ein versuchtes oder vollzogenes positives Urteil — — —.» (S. 159). »Wo ein unbedingt gültiges Urteil verneint wird, kann die Verneinung ebenso nur für falsch erklären, was das unbedingt gültige Urteil sagt, — — —.» (S. 169).

[2] S. 172.

[3] S. 178.

»Unverträglichkeit» wird durch die Negation bestimmt, soll aber doch ein Verhältnis zwischen Vorstellungen oder Vorstellungsinhalten sein, das der Negation im Urteile zugrunde liegt. Dies ist jedoch bei SIGWART nur eine Inkonsequenz, wenn sie auch nicht als eine nur zufällige bezeichnet werden kann.

Gegensatz zu, Negation von, kann demnach nur eine Auffassung zu und von einer anderen Auffassung sein, und dies bedeutet nur, dass sie eine Auffassung von derselben als falsch ist. Da nun Nichts die Negation von Sein ist, so sind sie Auffassungen, wahre und falsche Auffassungen. Da indessen das reine Sein das vollkommen Unbestimmte, Undifferenzierte sein soll, so muss es der Begriff der reinen Auffassung sein, und das Nichts ist dann das abstrakte Andere desselben, wobei das, was anders ist, mit dem Anderssein zusammengeht. Später wird indessen gezeigt werden, dass, wenn eine reine Auffassung angenommen wird, ein Anderes als diese dasselbe ist wie Objekt. Umgekehrt könnte man natürlich ebensogut sagen, dass das »Nichts» die reine Auffassung, das Sein das Objekt ist. Dies ist insofern natürlicher, als man das Falsche als das Subjektive gegenüber dem Wahren als dem Objektiven auffasst, weshalb das Nichts als die reine Falschheit aufgefasst werden kann als das rein Subjektive. Andererseits ist jedoch das Sein das, was in dem Nichts negiert wird, und was demnach falsch ist und mit der Falschheit zusammengeht. Jedenfalls ist jedoch der Gegensatz der zwischen Subjekt und Objekt im Bewusstsein, und dieser ist der Grundgegensatz im System. — Da der Prozess ein Fortgang in der Auffassung, ein fortgesetztes Berichtigen fehlerhafter Urteile ist, so ist auch nach dem oben Dargelegten das Problem das erkenntnistheoretische.

Ebenso ist die Verbindung von Sein und Nichts in dem Werden, wie schon oben gezeigt worden, nur durch das Bewusstsein zu verstehn. Der Satz: Sein ist dasselbe wie Nichts, wird als unvollkommen bezeichnet und muss durch den entgegengesetzten: Sein ist nicht dasselbe wie Nichts, ergänzt werden. »Allein so entsteht der weitere Mangel, dass diese Sätze unverbunden sind, somit den Inhalt nur in der Antinomie darstellen, während doch ihr Inhalt sich auf Ein und Dasselbe bezieht, und die Bestimmungen, die in den zwei Sätzen ausgedrückt sind, schlechthin vereinigt sein sollen, — eine Vereinigung, welche dann nur als eine Unruhe zugleich unverträglicher, als eine Bewegung ausgesprochen werden kann.»[1]

---

[1] Log. I 1, S. 84.

Diese Auffassung von der Verbindung der Gegensätze ist offenbar dieselbe wie die in FICHTE's Lehre von der produktiven Einbildungskraft. »Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt — ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproduziert, indem das Ich Unvereinbares vereinigen will, jetzt das Unendiche in die Form des Endlichen aufzunehmen versucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder ausser derselben setzt, und in dem nämlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht — ist das Vermögen der Einbildungskraft». »Die Einbildungskraft setzt überhaupt keine feste Grenze; denn sie hat selbst keinen festen Standpunkt; — — —. Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, das zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte schwebt; — — —.»[1] Dass dies nicht anders als zeitlich gedacht werden kann, ist klar. Die Entgegengesetzten werden als unvereinbar bezeichnet, und nur durch die Bewegung sollen sie verbunden werden können. Diese Verbindung wird einer anderen Art von Verbindung, die nicht Verbindung durch Bewegung ist, entgegengesetzt. Nun ist ja Verbindung für Hegel Dasselbesein. Man möchte da vielleicht sagen, dass die Verbindung durch Bewegung die konkrete Verbindung ist, die Identität, die mit seinem Gegensatz, der Differenz, eins ist. Dieser Gedankengang findet sich auch bei Hegel, dann aber ist es nicht unmittelbar klar, dass die Verbindung, das Werden, zeitliche Bewegung bedeutet. Hier ist es aber eben das Dasselbesein von und die Differenz zwischen Sein und Nichts, die durch die Bewegung verbunden werden sollen. Diese Verbindung kann dann nicht aufs neue als Dasselbesein in Differenz bezeichnet werden. Es gilt eben die Möglichkeit einer solchen zu erklären, und sie wird durch die Bewegung erklärt. Es ist demnach nicht genügend, die Verbindung dadurch zu denken, dass die Verschiedenen sowohl dasselbe als verschieden sind, sondern die Möglichkeit hiervon wird durch einen neuen Begriff, die Bewegung von dem Einen zu dem Anderen und zurück, erklärt. Da aber die Bewegung auf diese Weise etwas Anderes sein soll als das Dasselbesein in der Differenz, dieses ermöglichen soll, so verliert sie die Bedeutung, die in der logischen Verbindung läge, und wodurch sie etwas anderes als zeitliche Bewegung sein könnte. Man kann

[1] Fichtes Sämmtliche Werke, I, S. 215, 216.

auch die Sache so wie früher geschehen ausdrücken. Eine Vereinigung entgegengesetzter Behauptungen ist nur in dem Bewusstsein möglich. Nun können sie als entgegengesetzt nicht in einem Bewusstsein zusammengehalten werden. In einem und demselben Bewusstsein kann nicht das Sein zugleich als dasselbe und als nicht dasselbe wie das Nichts aufgefasst werden. Diese Urteile sind also verschiedene Bewusstsein oder verschiedene Auffassungen, sie sollen aber durch die Bewegung verbunden sein. Dies kann dann nur einen zeitlichen Übergang von der einen Auffassung zu der anderen und umgekehrt, ein »Schweben» zwischen Auffassungen, bedeuten. Eine Bewegung von einer wahren zu einer falschen Auffassung und zurück zu der ersteren kann, wenn man auch eine unzeitliche logische Verbindung zwischen Urteilen, z. B. in der Schlussfolgerung, denken könnte, doch nicht eine solche sein. Eine falsche Auffassung kann nicht Konsequenz einer wahren sein. Da im übrigen die falsche Auffassung, das falsche Urteil, ja etwas rein Subjektives ist, d. h. da wir hier jedenfalls nicht einen sachlichen Zusammenhang haben können, in welchem Falle ja die Negation dem Gedachten zukommen würde, was dem Vorhergehenden nach widersinnig ist, so muss der Wechsel zwischen Wahrem und Falschem ein Wechsel von Auffassungen sein, eine Verbindung von Auffassungen als solchen, nicht von aufgefassten Sachverhältnissen. Da auf diese Weise jede Verbindung eine Verbindung im Bewusstsein ist, so ist der Prozess rein subjektiv und das Problem das erkenntnistheoretische.

2. Die Methode als eins mit den Reflexionsbestimmungen und der erkenntnistheoretische Charakter derselben.

a. Die Entwicklung von Identität zu Widerspruch und Lösung des Widerspruches.

Auch in der Darstellung der Reflexionsbestimmungen, kann man sagen, wird die Methode geschildert. Der Fortgang in der Methode war ja der von dem rein Unmittelbaren, Abstrakten zu Differenz, Widerspruch und Auflösung des Widerspruchs. Aber eben diese Entwicklung ist es, die in der Darstellung der Reflexionsbestimmungen geschildert wird, hier aber bedeutend ausführlicher. Die Identität ist die Unmittelbarkeit der Reflexion. Als solche scheint sie zwar nicht reine Unmittelbarkeit, die Unmittelbarkeit des Seins, sein zu können. »Diese Identität mit sich

ist die Unmittelbarkeit der Reflexion. Sie ist nicht diejenige Gleichheit mit sich, welche das Sein oder auch das Nichts ist, sondern die Gleichheit mit sich, welche als sich zur Einheit herstellende ist, nicht ein Wiederherstellen aus einem Andern, sondern dies reine Herstellen aus und in sich selbst; die wesentliche Identität. Sie ist insofern nicht abstrakte Identität, oder nicht durch ein relatives Negieren entstanden, das ausserhalb ihrer vorgegangen wäre, und das Unterschiedene nur von ihr abgetrennt, übrigens aber dasselbe ausser ihr als seiend gelassen hätte, vor wie nach. Sondern das Sein und alle Bestimmtheit des Seins hat sich nicht relativ, sondern an sich selbst aufgehoben; und diese einfache Negativität, des Seins an sich, ist die Identität selbst.»[1] Die Reflexionsidentität soll demnach nicht abstrakte Identität sein, sondern Reflexion in sich. Indessen ist sie dies nur dadurch, dass sie in sich auch den Unterschied enthält. »Das Denken, das sich in der äussern Reflexion hält, und von keinem andern Denken weiss als der äussern Reflexion, kommt nicht dazu, die Identität, wie sie soeben gefasst worden ist, oder das Wesen, was dasselbe ist, zu erkennen. Solches Denken hat immer nur die abstrakte Identität vor sich, und ausser und neben derselben den Unterschied. Es meint, die Vernunft sei weiter nichts als ein Webstuhl, auf dem sie den Zettel, etwa die Identität, und dann den Eintrag, den Unterschied, äusserlich mit einander verbinde und verschlinge; oder auch wieder analysierend jetzt die Identität besonders herausziehe, und dann auch wieder den Unterschied daneben erhalte, jetzt ein Gleichsetzen, und dann auch wieder ein Ungleichsetzen sei; — ein Gleichsetzen, indem man vom Unterschiede, — ein Ungleichsetzen, indem man vom Gleichsetzen abstrahiere. — Man muss diese Versicherungen und Meinungen von dem, was die Vernunft tue, ganz bei Seite gestellt lassen, indem sie gewissermassen bloss historische sind, und vielmehr die Bedeutung von Allem, was ist, an ihm selbst zeigt, dass es in seiner Gleichheit mit sich sich ungleich und widersprechend, und in seiner Verschiedenheit, in seinem Widerspruche, mit sich identisch, und an ihm selbst diese Bewegung des Übergehens einer dieser Bestimmungen in die andere ist, und dies darum, weil jede an ihr selbst das Gegenteil ihrer selbst ist. Der Begriff der Identität, einfache sich auf sich beziehende Negativität zu sein, ist nicht ein

[1] Log. I_2, S. 29.

Produkt der äussern Reflexion, sondern hat sich an dem Sein selbst ergeben. Da hingegen jene Identität, die ausser dem Unterschied, und der Unterschied, der ausser der Identität sei, Produkte der äussern Reflexion und der Abstraktion sind, die sich willkürlicherweise auf diesem Punkte der gleichgültigen Verschiedenheit festhält.»[1] Da die Reflexionsidentität sich von der abstrakten Identität dadurch unterscheiden soll, dass sie in Einheit mit ihrem eigenen Gegensatz, dem Unterschied, ist, so ist ja doch das, was dem Unterschied entgegengesetzt ist, auch nur abstrakte Identität. Da die Reflexionsidentität auch ihren Gegensatz in dem Unterschied hat, so ist sie auch abstrakte Identität. Da sie in Einheit mit ihrem Gegensatz, dem Unterschied, sein soll, so wird sie teils als abstrakte Identität und nur abstrakte Identität gefasst, da nämlich das, was die abstrakte Identität auszeichnet, das ist, dass sie dem Unterschied entgegengesetzt ist. Als in Einheit mit dem Unterschied ist sie aber teils auch nicht abstrakte Identität. Die Identität, die sich zu Unterschied entwickelt, muss indessen, bevor das Stadium des Unterschiedes erreicht ist, abstrakte Identität und nur abstrakte Identität, demnach die Identität des Seins oder die Unmittelbarkeit des Seins, die reine Unmittelbarkeit, sein. Die Unmittelbarkeit der Reflexion ist dasselbe wie die Unmittelbarkeit des Seins, aber auch nicht dasselbe wie diese. Sofern indessen eine Entwicklung von Identität zu Unterschied stattfinden soll, muss der Anfang die abstrakte Identität und nur diese sein.

Die Identität ist jedoch Unterschied. Das, was identisch mit sich ist, bezieht sich auf sich und ist als solches unterschieden von sich, ein Unterschied, der unmittelbar sich selbst aufhebt. In der reinen Identität als Reflexionsbestimmung ist es nicht etwas Selbständiges, was als identisch sich von sich unterscheidet, sondern dieses Etwas ist nur als unterschieden von sich und identisch mit sich da, geht hierin auf. Wenn aber das Unterschiedene darin aufgeht, unterschieden zu sein, so ist das, was unterschieden ist, eben seine Eigenschaft, unterschieden zu sein. Das, was negiert wird, ist eben seine Eigenschaft, negiert zu sein. Es ist demnach die Negation der Negation, aufgehobene Negation, aufgehobener Unterschied, enthält dann aber doch Unterschied, ist Unterschied. »Als absolute Negation ist sie die Negation, die unmittelbar sich selbst negiert; ein Nichtsein und Unterschied, der in sei-

---

[1] Log. I_2, S. 30.

nem Entstehen verschwindet, oder ein Unterscheiden, wodurch nichts unterschieden wird, sondern das unmittelbar in sich selbst zusammenfällt. Das Unterscheiden ist das Setzen des Nichtseins, als des Nichtseins des Andern. Aber das Nichtsein des Andern ist Aufheben des Andern, und somit des Unterscheidens selbst. So ist aber das Unterscheiden hier vorhanden, als sich auf sich beziehende Negativität, als ein Nichtsein, das das Nichtsein seiner selbst ist; ein Nichtsein, das sein Nichtsein nicht an einem Andern, sondern an sich selbst hat. Es ist also der sich auf sich beziehende, der reflektierte Unterschied vorhanden, oder reine, absolute Unterschied.»[1] Hier tritt nun zwar am meisten die Seite der Sache hervor, dass die Identität als Reflexionsbestimmung in sich Unterschied enthält, dass demnach die Identität, um die es sich hier handelt, und die später sich zu Unterschied entwickelt, nicht abstrakte Identität ist. Bei der Betrachtung der abstrakten Identität gleich danach zeigt sich indessen wieder mehr die andere Seite der Sache. Die abstrakte Identität selbst ist das, was sich zu Unterschied entwickelt. »Dieser Satz in seinem positiven Ausdruck A = A ist zunächst nichts weiter, als der Ausdruck der leeren Tautologie. Es ist daher richtig bemerkt worden, dass dieses Denkgesetz ohne Inhalt sei und nicht weiter führe. So ist die leere Identität, an welcher diejenigen festhangen bleiben, welche sie als solche für etwas Wahres nehmen und immer vorzubringen pflegen, die Identität sei nicht die Verschiedenheit, sondern die Identität und die Verschiedenheit seien verschieden. Sie sehen nicht, dass sie schon hierin selbst sagen, dass die Identität ein Verschiedenes ist; denn sie sagen, die Identität sei verschieden von der Verschiedenheit; indem dies zugleich als die Natur der Identität zugegeben werden muss, so liegt darin, dass die Identität nicht äusserlich, sondern an ihr selbst, in ihrer Natur dies sei, verschieden zu sein. — Ferner aber, indem sie an dieser unbewegten Identität festhalten, welche ihren Gegensatz an der Verschiedenheit hat, so sehen sie nicht, dass sie hiermit dieselbe zu einer einseitigen Bestimmtheit machen, die als solche keine Wahrheit hat. Es wird zugegeben, dass der Satz der Identität nur eine einseitige Bestimmtheit ausdrücke, dass er nur die formelle, eine abstrakte, unvollständige Wahrheit enthalte. — In diesem richtigen Urteil liegt aber unmittelbar, dass die Wahrheit nur in der Ein-

[1] Log. I_2, S. 31.

heit der Identität mit der Verschiedenheit vollständig ist, und somit nur in dieser Einheit bestehe. Indem behauptet wird, dass jene Identität unvollkommen ist, so schwebt diese Totalität, an der gemessen die Identität unvollkommen ist, als das Vollkommene dem Gedanken vor; indem aber auf der andern Seite die Identität als absolut getrennt von der Verschiedenheit festgehalten und in dieser Trennung als ein Wesentliches, Geltendes, Wahres genommen wird, so ist in diesen widerstreitenden Behauptungen nichts zu sehen als der Mangel, diese Gedanken, dass die Identität als abstrakte wesentlich, und dass sie als solche ebenso unvollkommen ist, zusammenzubringen; der Mangel des Bewusstseins über die negative Bewegung, als welche in diesen Behauptungen die Identität selbst dargestellt wird. — Oder indem sich so ausgedrückt wird, die Identität sei wesentliche Identität als Trennung von der Verschiedenheit, oder in der Trennung von der Verschiedenheit, so ist dies unmittelbar die ausgesprochene Wahrheit derselben, dass sie darin besteht, Trennung als solche zu sein, oder in der Trennung wesentlich, das ist, nichts für sich, sondern Moment der Trennung zu sein.»[1] Es ist also die abstrakte Identität selbst, die Unterschied und wahre Identität ist, und die Entwicklung geschieht von abstrakter Identität zu Unterschied. Man wendet möglicherweise ein, Hegel meine, dass die Identität abstrakt ist, nur wenn sie in ihrer Verschiedenheit festgehalten wird. Dies ist auch wahr, ob ich nun aber an der Identität festhalte, oder von derselben aus zum Unterschied übergehe, so ist doch das, was ich in der Identität denke, dieselbe Sache. Es ist die Identität, an der das abstrakte Denken festhält, die Unterschied und wahre Identität ist, indem sie gleichzeitig als festgehalten es nicht ist. Es ist die festgehaltene, abstrakte Identität, die Unterschied und damit wahre Identität ist, und dieses Urteil ist eben die hier dargestellte Entwicklung von Identität zu Unterschied.

Die Entwicklung von Unterschied zu Widerspruch ist hier ausführlicher geschildert als in der oben referierten Darstellung der Methode. Wir verfolgen hier nicht die Entwicklung von Unterschied zu Verschiedenheit, Gegensatz und Widerspruch, sondern geben nur den Hauptgang an. Die Momente des Unterschiedes entwickeln sich zu selbständigen dadurch, dass sie selbst die Relation zu ihrem Anderen sind und sich demnach nicht auf etwas

---

[1] Log. I₂, S. 32—33.

ausser ihnen beziehen. Als ihr Anderes in sich besitzend sind sie aber nicht selbständig im Verhältnis zu diesem. Sie besitzen daher ihre Selbständigkeit nur dadurch, dass sie ihr Anderes ausschliessen. »Die gleichgültige Selbstständigkeit für sich hat jedes dadurch, dass es die Beziehung auf sein anderes Moment an ihm selbst hat; so ist es der ganze in sich geschlossene Gegensatz. — Als dieses Ganze ist jedes vermittelt durch sein Anderes mit sich, und enthält dasselbe. Aber es ist ferner durch das Nichtsein seines Andern mit sich vermittelt; so ist es für sich seiende Einheit und schliesst das Andere aus sich aus.»[1] Da sie also ihre Selbständigkeit nur dadurch besitzen, dass sie ihr Anderes in sich schliessen und auf diese Weise sich nicht auf etwas für sie Äusseres beziehen, andererseits aber dadurch, dass sie ihr Anderes in sich schliessen, von diesem abhängig sind, so sind sie in ihrer Selbständigkeit unselbständig. Oder da sie nur dadurch, dass sie in sich nur durch sich bestimmt sind, selbständig sind und demnach ihr Anderes aus sich ausschliessen müssen, hierdurch aber sich auf ein für sie Äusseres beziehen, so sind sie als selbständig unselbständig. »Indem die selbständige Reflexionsbestimmung in derselben Rücksicht, als sie die andere enthält, und dadurch selbstständig ist, die andere ausschliesst, so schliesst sie in ihrer Selbstständigkeit ihre eigene Selbstständigkeit aus sich aus; denn diese besteht darin, die ihr andere Bestimmung in sich zu enthalten und dadurch allein nicht Beziehung auf ein Äusserliches zu sein; aber ebensosehr unmittelbar darin, sie selbst zu sein und die ihr negative Bestimmung von sich auszuschliessen. Sie ist so der Widerspruch.»[2] — Nun heisst es indessen weiter, dass der Widerspruch dadurch entstanden ist, dass die selbständigen Reflexionsbestimmungen ihre Selbständigkeit nur im Unterschied von ihrem Anderen besessen haben. Nun hatten sie ja diese auch durch ihre Referenz auf ihr Anderes, dadurch, dass sie sich auf sich in ihrem Anderen referierten. Demnach muss ihre Referenz auf sich in ihrem Anderen ein Moment neben der Referenz des Anderen auf sich in seinem Anderen sein. Sie schliessen dann zwar ihr Anderes in sich, sind aber als solche doch ausser ihrem Anderen, so dass dies, dass sie in sich ihr Anderes besitzen, nicht dieselbe Sache ist, wie dass sie ihr Anderes ausser sich besitzen.

[1] Log. I_2, S. 55.
[2] Log. I_2, S. 56.

Das Eine, als sein aussenseiendes Anderes in sich besitzend, ist nicht dasselbe wie das Andere, als sein aussenseiendes Anderes in sich besitzend, sondern sie sind als solche *nur* verschieden. — Es ist ja klar, dass, wenn A und B dadurch, dass sie identifiziert werden, vereinigt werden sollen, A als identisch mit B, A als in sich sein eigenes Anderes besitzend doch nicht dasselbe wie B als identisch mit A, wie B als in sich sein eigenes Anderes besitzend ist, wenn sie auch zugleich ein und dasselbe sind. Durch die Vereinigung, Identifizierung von A und B sind die weiteren Begriffe A als identisch mit B und B als identisch mit A entstanden. Wir nennen diese x und y. Zwar sind einerseits in diesen keine anderen Begriffe als A und B gedacht, zugleich muss aber doch angenommen werden, dass dies der Fall ist. Das reine A war nicht identisch mit B. Das A, das identisch mit B ist, ist demnach nicht das erste A. Es kann aber auch nicht von diesem nur dadurch verschieden sein, dass es mit B identisch ist, denn solchenfalls wäre doch »A» in dem A, das identisch mit B ist, das reine A, dann aber ist das reine A eben dasjenige, das mit B identisch ist. Hätte »A» in dem reinen A, in dem A, das nicht identisch mit B ist, und in dem A, das identisch mit B ist, dieselbe Bedeutung, so würde ein und dasselbe A sowohl identisch mit B sein als nicht sein. Nun kann man zwar sagen, dass Hegel dies meint, dies aber wird nur dadurch möglich, dass das erste A, das nicht identisch mit B ist, gleichzeitig damit, dass es dasselbe ist wie das andere A, das identisch mit B ist, doch auch nicht als dasselbe wie dieses andere A gedacht wird, und dass es sich von diesem nicht nur dadurch unterscheidet, dass es identisch mit B ist, während es als reines A dies nicht ist. Es muss demnach in dem angeführten Gedankengange gleichzeitig damit, dass darin nur A und B gedacht sind, doch angenommen werden, dass neue Begriffe gewonnen sind. Wir nennen diese x und y. Insofern die Begriffe, die vereinigt werden sollten und vereinigt worden sind, eben A und B waren, so sind damit noch nicht x und y vereinigt. Noch sind diese also *nur* verschieden, sie haben ihre Selbständigkeit nur als verschieden, was eben der Widerspruch ist. — Der Widerspruch muss nun dadurch gelöst werden, dass auch x und y vereinigt werden. Da x und y jedoch zugleich dieselben sind wie A und B, so ist dies auch ein Vereinigen von A und B. Da die Lösung des Widerspruches Identifizierung der Verschiedenen sein muss, so wird einerseits hierdurch

alle Bestimmtheit aufgehoben, und das Resultat ist gleich Null. Andererseits ist jedoch, wie soeben gezeigt worden, hierin gedacht, dass neue Begriffe auf diese Weise gewonnen werden. Das, was aufgehoben wird, sind dann nur x und y oder A und B als Verschiedene. »In der sich selbst ausschliessenden Reflexion, die betrachtet wurde, hebt das Positive und das Negative jedes in seiner Selbständigkeit sich selbst auf; jedes ist schlechthin das Übergehen oder vielmehr das sich Übersetzen seiner in sein Gegenteil. Dies rastlose Verschwinden der Entgegengesetzten in ihnen selbst ist die nächste Einheit, welche durch den Widerspruch zustande kommt; sie ist die Null. Der Widerspruch enthält aber nicht bloss das Negative, sondern auch das Positive; oder die sich selbst ausschliessende Reflexion ist zugleich setzende Reflexion; das Resultat des Widerspruches ist nicht nur Null. — Das Positive und Negative machen das Gesetztsein der Selbstständigkeit aus; die Negation ihrer durch sie selbst hebt das Gesetztsein der Selbstständigkeit auf. Dies ist es, was in Wahrheit im Widerspruche zu Grund geht. Die Reflexion in sich, wodurch die Seiten des Gegensatzes sich zu selbstständigen Beziehungen auf sich machen, ist zunächst ihre Selbstständigkeit als unterschiedener Momente; sie sind so nur an sich diese Selbstständigkeit, denn sie sind noch entgegengesetzte, und dass sie es an sich sind, macht ihr Gesetztsein aus. Aber ihre ausschliessende Reflexion hebt dies Gesetztsein auf, macht sie zu fürsichseienden Selbständigen, zu solchen, die nicht nur an sich, sondern durch ihre negative Beziehung auf ihr Anderes selbständig sind; ihre Selbständigkeit ist auf diese Weise auch gesetzt. Aber ferner machen sie sich durch dies ihr Setzen zu einem Gesetztsein. Sie richten sich zu Grunde, indem sie sich bestimmen als das mit sich Identische, aber darin vielmehr als das Negative, als ein mit sich Identisches, das Beziehung auf Anderes ist.«[1]

Es ist klar, dass der hier geschilderte Fortgang von Identität zu Unterschied, Widerspruch und Aufhebung des Widerspruches derselbe ist wie der in der Methode gegebene, wie er am Ende

---

[1] Log. I $_2$, S. 58. In die Enzyklopädie ist zwar nicht der Widerspruch als ein besonderes Stadium dieser Entwicklung aufgenommen, oder genauer, es findet sich kein besonderes Kapitel mit dieser Überschrift. Die Momente sind hier Identität, Unterschied, Grund. Realiter ist es jedoch ganz dieselbe Entwicklung, nur dass sie in der grösseren Logik mehr ausgeführt ist, weshalb wir uns hier an die Darstellung dieser letzteren gehalten haben.

der Logik dargestellt wird und oben referiert wurde. Die Identität sollte zwar hier Reflexionsidentität, die Unmittelbarkeit des Wesens, sein, dies aber schloss doch, wie wir gesehen haben, in sich, dass sie reine Unmittelbarkeit, die Unmittelbarkeit des Seins und des Anfangs, sowohl war als nicht war, und als erstes Glied in der Entwicklung von Identität zu Unterschied und Widerspruch muss sie eben die reine Unmittelbarkeit sein. Das Gleiche gilt für den Unterschied. Sie soll hier zwar nicht der allgemeine Unterschied sein, der Unterschied zwischen Etwas und Anderem. Dieser wurde im ersten Teil der Logik als dem Sein angehörig behandelt. Aber auch innerhalb des Wesens ist es doch derselbe Begriff. Zwar sollen hier die Unterschiedenen nur als unterschieden und demnach reine Vermittlung sein, während sie in der Sphäre des Seins unmittelbar seiend, nicht nur als negiert sind. »Unterschied» erhält aber doch in dem einen und dem anderen Falle dieselbe Bedeutung. Auch in dem Wesen existiert Unterschied zwischen Etwas und Anderem, nur dass Etwas hier lediglich als unterschieden von Anderem, negiert von diesem, da ist, darin aufgeht, von diesem negiert zu sein, und dass Anderes nur als unterschieden von Etwas da ist. Es ist demnach in dem Wesen Unterschied zwischen Etwas und Anderem, nur dass Etwas und Anderes hier in dem Unterschied aufgehen.

b. Der subjektive Charakter der Begriffe Identität und Unterschied.

Was nun zunächst die Identität betrifft, so ist sie, wie Hegel sie fasst, ein rein subjektiver Begriff. Dies ist ja bereits oben gezeigt worden, wo es sich ergab, dass der Begriff der reinen Unmittelbarkeit, des absolut Einfachen nicht etwas Objektives sei. Hält man sich daran, dass die Identität Dasselbesein ausdrücken soll, dass A dasselbe ist wie A, so ist das Resultat analog. Wird gesagt, dass A dasselbe wie A sei, so liegt objektiv A vor, und das Dasselbesein kann nicht ein Begriff sein, der objektiv A zukommt. Solchenfalls würde eine Verdoppelung von A gedacht werden, womit die Hegelsche Entwicklung zu Unterschied und Widerspruch gegeben wäre. Damit ist nicht gesagt, dass es nicht eine gute Bedeutung haben könne, Dasselbesein auszusagen. Sagt man, dass die Farbe von A dieselbe ist wie die Farbe von B, so bedeutet das, dass eine gewisse Farbe, x, in A und B enthalten ist. Das Falsche liegt nur darin, dass man in dem Dasselbesein einen

besonderen Begriff denken will, der von den Zusammenfallenden als objektive Bestimmung gedacht werden kann. Wäre die Identität auf diese Weise ein besonderer objektiver Begriff, so wäre er Bestimmung bei jedem Anderen und demnach Genus summum. Das ein solches aber unmöglich anzunehmen ist, wird später gezeigt werden.

Ebenso wie mit der Identität verhält es sich auch mit dem Begriff des Unterschiedes. Dass dieser bei Hegel etwas rein Subjektives sein muss, folgt bereits daraus, dass er Unterschied und Negation identifiziert. »Der Unterschied ist die Negativität, welche die Reflexion in sich hat; das Nichts, das durch das identische Sprechen gesagt wird; das wesentliche Moment der Identität selbst, die zugleich als Negativität ihrer selbst, sich bestimmt und unterschieden vom Unterschied ist, — — —. Im absoluten Unterschiede des A und nicht-A von einander ist es das einfache Nicht, was als solches denselben ausmacht.«[1] Gleichwie die Identität kann aber auch nicht der Unterschied ein besonderer objektiver Begriff sein, der als solcher als Bestimmung bei jedem Anderen gedacht werden muss. Solchenfalls wäre der Unterschied selbst unterschieden. Zu sagen, dass etwas unterschieden sei, hiesse ihm eine besondere Bestimmung beilegen, welche Bestimmung dann ihrerseits unterschieden sein müsste. Mit diesen Voraussetzungen aber zu sagen, dass Unterschied unterschieden sei, wäre eine Unmöglichkeit. Da dieses Urteil nicht als ein identisches Urteil aufgefasst werden dürfte, so sagte es einen Unterschied zwischen Unterschied und Unterschied aus, der andererseits kein Unterschied wäre. Man kann auch sagen, dass damit ein Genus summun angenommen wäre, was, wie gesagt, später als eine Unmöglichkeit nachgewiesen werden wird. Der Unterschied kann demnach nicht als ein besonderer objektiver Begriff aufgefasst werden. Das, was objektiv vorliegt, wenn A als unterschieden von B bezeichnet wird, ist A und B. Da somit verneint wird, dass der Unterschied ein objektiver Begriff ist, der A und B zukommt, darf man natürlich nicht den Schluss ziehen, dass A objektiv mit B zusammenfällt. Das Zusammenfallen ist, wie gezeigt worden, ebensowohl ein subjektiver Begriff, und die Aussage des Zusammenfallens legt der Sache keine objektive Bestimmung bei. Auch ist hier nicht gesagt, dass nicht in der Aussage, dass A von B unterschieden ist, ein völlig

---

[1] Log. I $_2$, S. 36, 37.

berechtigter Sinn läge, nur dass der Unterschied hier nicht zu einem besonderen objektiven Begriff neben A und B gemacht werden darf. Bei Hegel wird indessen der Unterschied so behandelt. In dem Urteil: A ist unterschieden von B, das nach ihm dasselbe war wie: A ist nicht B, soll der Unterschied unterschieden und als ein objektiv vorliegender, von A und B unterschiedener Begriff behandelt werden können. Auf diese Weise als ein Begriff neben A und B aufgefasst, wird er indessen etwas rein Subjektives.

Beiläufig sei hier bemerkt, dass diese Auffassung des Unterschiedes das scheinbar sophistische Räsonnement Hegels erklärt, das oben referiert wurde, in welchem er daraus, dass die Identität von dem Unterschied verschieden ist, schloss, dass sie selbst Unterschied sei. Wird der Unterschied als ein besonderer Begriff betrachtet, der in der Aussage, dass etwas unterschieden ist, diesem als Bestimmung beigelegt wird, so hat ja auch die Identität den Unterschied zur Bestimmung und umgekehrt. Die Identität ist dann Unterschied und der Unterschied Identität. Das Räsonnement ist bei diesen Voraussetzungen nicht sophistisch oder ein reiner Denklapsus.

Eine gleichartige Behandlung der Begriffe des Dasselbeseins und des Unterschiedes oder des Andersseins als besonderer Begriffe neben anderen, die als Bestimmungen von diesen ausgesagt werden, findet sich ja auch bei Plato.[1] Der Begriff des Nichtseins wird als eine Art von Anderssein, nämlich das, was anders als Sein ist, erklärt. Das Anderssein ist ein Begriff neben Bewegung, Ruhe, Sein, Dasselbesein und ist als Bestimmung in anderen Begriffen enthalten. Es ist dies dieselbe Auffassung wie bei Hegel.

c. Der subjektive Charakter des Begriffs vom Widerspruch.

Am charakteristischsten für Hegel ist indessen wohl, dass er den Widerspruch als etwas Objektives auffasst. »Wenn nun die ersten Reflexionsbestimmungen, die Identität, die Verschiedenheit und die Entgegensetzung, in einem Satze aufgestellt worden, so sollte noch vielmehr diejenige, in welche sie als ihre Wahrheit übergehen, nämlich der Widerspruch, in einem Satz gefasst und gesagt werden: Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend, und

[1] Z. B. im Sophisten.

zwar in dem Sinne, dass dieser Satz gegen die übrigen vielmehr die Wahrheit und das Wesen der Dinge ausdrücke.» »Der Widerspruch wird gewöhnlich für's erste von den Dingen, von dem Seienden und Wahren überhaupt, entfernt; es wird behauptet, dass es nichts Widersprechendes gebe. Er wird fürs andere dagegen in die subjektive Reflexion geschoben, die durch ihre Beziehung und Vergleichung ihn erst setze. Aber auch in dieser Reflexion sei er nicht eigentlich vorhanden, denn das Widersprechende könne nicht vorgestellt, noch gedacht werden. Er gilt überhaupt, sei es am Wirklichen oder in der denkenden Reflexion, für eine Zufälligkeit, gleichsam für eine Abnormität und vorübergehenden Krankheitsparoxysmus.»[1] Der Widerspruch soll also nicht nur der Auffassung angehören, so dass etwas auf eine widersprechende Weise aufgefasst wird, sondern in der widersprechenden Auffassung gehört der Widerspruch ebensosehr dem Aufgefassten an. Es ist nicht nur so, dass A in der Auffassung mit B verwechselt wird, sondern A, das von B verschieden ist, ist objektiv dasselbe wie B. Oder mit anderen Worten, ein und dieselbe Auffassung ist zugleich wahr und falsch, das Wahre ist also falsch und das Falsche wahr. Dass dies widersinnig ist, dürfte kaum jemand bestreiten wollen. Eine Untersuchung des Wesens des Widerspruches geben wir hier nicht, sondern stellen nur fest, dass er Bedeutung nur in der Auffassung hat.

Natürlich kann hiergegen nicht, wie Hegel es tut, eingewendet werden, dass damit der Widerspruch nur auf die Auffassung hinübergeschoben wird und ungelöst bleibt. Bei der Behandlung von Kants erster Antinomie und seiner Auflösung derselben sagt Hegel: »Die Auflösung dieser Antinomie ist, wie die der obigen, transzendental, das heisst, sie besteht in der Behauptung der Idealität des Raumes und der Zeit, als Formen der Anschauung, in dem Sinne, dass die Welt an ihr selbst nicht im Widerspruch mit sich, nicht ein sich Aufhebendes, sondern nur das Bewusstsein in seinem Anschauen und in der Beziehung der Anschauung auf Verstand und Vernunft, ein sich selbst widersprechendes Wesen sei. Es ist dies eine zu grosse Zärtlichkeit für die Welt, von ihr den Widerspruch zu entfernen, ihn dagegen in den Geist, in die Vernunft, zu verlegen und darin unaufgelöst bestehen zu lassen».[2] Nun kann es zwar wahr sein, dass Kants Ein-

---

[1] Log. I 2, S. 65, 66.

[2] Log. I 1, S. 268—69.

führung des Möglichkeitsbegriffes bei der Auflösung der Antinomien auf eine unberechtigte Weise den Widerspruch in das Subjektive verlegt[1], sofern der Einwand aber sich auf jede Auffassung des Widerspruches als nur der Auffassung zugehörend bezieht, was sie ja tut, ist sie unberechtigt. Würde die Beziehung des Widerspruchs auf die Auffassung in sich schliessen, dass er, obwohl in das Subjektive verschoben, ungelöst bestehn bliebe, so würde das bedeuten, dass das Denken, das den Widerspruch als der Auffassung angehörig denkt, widersprechend wäre. Dann wird aber eben vorausgesetzt, dass das, was für die Auffassung gilt, für das Aufgefasste gilt und umgekehrt. Es wird Identität von Auffassendem und Aufgefasstem vorausgesetzt. Wird diese Voraussetzung aufgehoben, so braucht nicht das Denken eines widersprechenden Denkens selbst widersprechend zu sein. Soll das Beziehen des Widerspruchs auf das Subjektive ein Widerspruch sein, so muss dies bedeuten, dass es widersprechend ist, den Widerspruch als der Auffassung zukommend zu denken. Das Konstatieren eines widersprechenden Denkens muss dann selbst widersprechend sein, was widersinnig ist. Dass ein widersprechendes Denken ein Widerspruch ist, kann teils das rein Tautologische bedeuten, dass das Widersprechende das Widersprechende ist, teils dass das Denken eines widersprechenden Denkens widersprechend ist. Das erstere ist natürlich unbestreitbar, bedeutet aber nicht, dass das widersprechende Denken nicht in einem neuen Denken widerspruchslos gedacht werden kann. Eben weil Hegel den Widerspruch als sowohl der Auffassung wie dem Aufgefassten zukommend betrachtet, wird der Widerspruch überhaupt unmöglich zu denken, das widersprechende Denken wird selbst ein Widerspruch, d. h. das neue Denken, das ihn denkt, wird notwendig widersprechend.

Solange der Widerspruch überhaupt in einem Denken existiert, ist dann jedes durchgeführte Denken der Wirklichkeit notwendig widersprechend. Da dies nun widersinnig ist, so muss der Widerspruch getilgt, die Wirklichkeit desselben aufgehoben werden, und nicht nur so, dass er doch in der Vergangenheit Existenz hat. Solchenfalls müsste er doch in dem Denken der Wirklichkeit gedacht werden, nämlich eben als vergangen. Er muss vielmehr

[1] Siehe hierüber wie auch im übrigen betreffs der Subjektivität des Widerspruchs des Verfassers Abhandlung: »Om det kvantitativa betraktelsesättet i logiken».

absolut getilgt werden, so dass er weder gewesen ist, noch ist, noch sein kann. Die Lösung des Widerspruchs ist die absolute Tilgung desselben und nicht nur ein Übergang von einer widersprechenden zu einer widerspruchslosen Auffassung von etwas. Dies ist aber widersinnig, denn das Vernichten setzt bereits die Wirklichkeit des Widerspruchs voraus. Es ist andererseits notwendig, denn sonst ist es nicht so, wie Hegel sagt.

Hegel fordert daher auch, wie aus dem Zitat hervorgeht, dass der Widerspruch gelöst werden soll, er nimmt an, dass er im Geiste gelöst ist. »In der Tat ist es der Geist, der so stark ist, den Widerspruch ertragen zu können, aber er ist es auch, der ihn aufzulösen weiss.»[1] Die Auflösung des Widerspruches aber war dessen Vernichtung, und die Vernichtung setzte die Wirklichkeit desselben voraus, impliziert selbst diese Wirklichkeit. Der Widerspruch muss daher in der Vernichtung bestehn bleiben, und zwar als ungelöst. In der Lösung bleibt der Widerspruch ungelöst bestehn. »Der aufgelöste Widerspruch ist also der Grund, das Wesen als Einheit des Positiven und Negativen. Im Gegensatze ist die Bestimmung zur Selbstständigkeit gediehen; der Grund aber ist diese vollendete Selbstständigkeit; das Negative ist in ihm selbstständiges Wesen, aber als Negatives; so ist er ebensosehr das Positive als das in dieser Negativität mit sich Identische. Der Gegensatz und sein Widerspruch ist daher im Grunde so sehr aufgehoben als erhalten.»[2] Dass aber ein Begriff in einem Anderen »aufgehoben» und »aufbewahrt» ist, bedeutet, wie wir gesehen haben, dass er darin sowohl bejaht als verneint ist. Einerseits sind die Begriffe als in einem späteren aufgehoben nicht mehr dieselben, andererseits sind sie dieselben. Die Wirklichkeit ist also sowohl widersprechend als nicht widersprechend.

Ausser diesen Gedankengängen, dass alles widersprechend, alles widerspruchslos und alles sowohl widersprechend als widerspruchslos ist, sind in dieser Hinsicht noch andere bei Hegel vorhanden. Der Widerspruch ist erst mit der Differenz gegeben, und der mit dieser gegebene Widerspruch wird durch den Begriff der Vermittlung mit sich gelöst. Wird die Entwicklung im ganzen betrachtet, so ist der Widerspruch erst mit dem Endlichen, mit der Natur gegeben, und seine Auflösung ist der Geist. »Das Ding, das Subjekt, oder der Begriff, ist als in seiner Sphäre in sich re-

[1] Log. I_1, S. 261.
[2] Log. I_2, S. 60.

flektiert, sein aufgelöster Widerspruch, aber seine ganze Sphäre ist auch wieder eine bestimmte, verschiedene; so ist sie eine endliche, und dies heisst eine widersprechende — — —. Die endlichen Dinge in ihrer gleichgültigen Mannigfaltigkeit sind daher überhaupt dies, widersprechend an sich selbst, in sich gebrochen zu sein und in ihren Grund zurückzugehen. — Wie weiterhin betrachtet werden wird, so besteht der wahre Schluss von einem Endlichen und Zufälligen auf ein absolut-notwendiges Wesen nicht darin, dass von dem Endlichen und Zufälligen als dem zum Grunde liegenden und liegen bleibenden Sein, sondern dass, was auch unmittelbar in der Zufälligkeit liegt, von einem nur fallenden, sich an sich selbst widersprechendem Sein aus, auf ein absolut Notwendiges geschlossen, — — —.»[1] Das Endliche ist also widersprechend und das Widersprechende endlich. Die Vernichtung des Endlichen und des Widerspruchs ist das Absolute, der absolute Geist. »— — —: Das Nichtsein des Endlichen ist das Sein des Absoluten.»[2]

Diese verschiedenen Gedankengänge hängen offenbar mit der Auffassung des Prozesses als einen Kreis bildend und als einen absoluten Anfang und ein absolutes Ende besitzend zusammen und werden daher mit diesem ihre Erklärung erhalten. Ist jeder Begriff zugleich widersprechend und widerspruchslos, findet sich in jedem Begriff ein unaufgelöster Widerspruch, so hat der Prozess kein absolutes Ende, sondern muss immer weiter getrieben werden, und um den unendlichen Regress zu vermeiden, der nach Hegel ein Zeichen dafür ist, dass der Widerspruch nicht gelöst ist, wird der Prozess als ein Kreis gedacht. Wird dagegen betont, dass der absolute Geist eine Aufhebung des Widerspruchs und dieser daher darin gelöst, nicht vorhanden ist, so erhält der Prozess ein absolutes Ende. In jedem Falle wird der Widerspruch indessen als dem in dem Prozess sich Entwickelnden zukommend gedacht. Wird der letztere Gedankengang urgiert, so ist zwar die Idee nur in einem Moment, in ihrem »Aussersichsein», widersprechend, aber es ist doch die Idee, das in dem Prozess sich Entwickelnde, dem der Widerspruch zukommt, während er zugleich es nicht tut. Die Idee ist zwar zuerst das Unmittelbare, das als solches nicht widersprechend ist, es ist aber doch andererseits eben dieses, das sich als widersprechend bestimmt, das wi-

[1] Log. I2. S. 70.

[2] Log. I2. S. 21.

dersprechend ist. Es ist sowohl als ist nicht widersprechend. Das Gleiche gilt für den absoluten Geist, in welchem der Widerspruch gelöst sein soll. Es ist doch das Endliche und Widersprechende selbst, das sich als widerspruchslos bestimmt. Es ist also das Widersprechende, das widerspruchslos ist, und das Widerspruchslose, das widersprechend ist. Der Widerspruch bezieht sich also auf das in dem Prozess sich Entwickelnde als solches, während er es gleichzeitig nicht tut. Damit ist indessen der Prozess nur subjektiv, eine Entwicklung der Auffassung, woraus folgt, dass das Problem das erkenntnistheoretische ist. Fasst man den Widerspruch als lediglich ein Moment im Prozesse, und betrachtet man ihn als erst mit der Differenz gegeben, das Unmittelbare als eine Kategorie, zu welcher Widerspruch und Widerspruchslosigkeit nicht gehören, und die Synthese als Verbindung von beiden, als eine Aufhebung und Bewahrung des Widerspruchs, so ist die Entwicklung offenbar eine Entwicklung von Objekt zu Subjekt und Subjekt-Objekt.

Hegels Auffassung des Widerspruchs als dem Aufgefassten zukommend führt, wie oben nachgewiesen worden ist, zu der Konsequenz, dass das Wahre falsch und das Falsche wahr ist. Dies wiederum hebt die Möglichkeit jeglicher Erkenntnis auf. Hiergegen darf man nicht meinen, dass die Erkenntnis auf diese Weise doch letzthin auf einem Postulate, auf einem Glaubenssatze, ruht, so dass ich glaube, dass das Wahre nicht falsch sein kann, um Erkenntnis annehmen zu können. Dieser Glaube setzt selbst die Wahrheit dessen voraus, woran geglaubt werden soll. Man meint oft, dass das Räsonnement folgende Bedeutung habe. Wenn ich Erkenntnis als möglich soll annehmen können, darf das Wahre nicht falsch sein. Nun will ich die Möglichkeit der Erkenntnis, daher postuliere ich, dass das Wahre nicht falsch ist. Dieses Räsonnement verliert, wie gesagt, indessen jeden Sinn, wenn das Wahre falsch sein könnte. Der, welcher so etwas behauptete, erklärte eo ipso, dass kein Sinn in seinen Worten steckt.

Das Gleiche ist der Fall, wenn man meint, dass es einen unlöslichen Widerspruch giebt, dass das Denken von Etwas notwendigerweise widersprechend ist. Das Denken ist als solches nicht widersprechend. Man kann auch nicht sagen, es liege zwar nicht im Denken als solchem, widersprechend zu sein, aber doch im Begriff des Denkens dieses Gegenstandes. Solchenfalls wäre auch das Denken des Denkens dieses Gegenstandes notwendig widersprechend. Könnte

der Gegenstand selbst nicht wahr aufgefasst werden, so könnte auch darüber, ob das Denken des Gegenstandes wahr oder falsch ist, nichts ausgesagt werden. Soll die Auffassung eines Gegenstandes als solche widersprechend sein, so muss auch, da mit dieser Auffassung als solcher der Charakter von widersprechend nicht gegeben ist, in dem Charakter des betreffenden Gegenstandes selbst liegen, dass er nur widersprechend gedacht werden kann. Solchenfalls muss der Widerspruch der Bestimmtheit des Gegenstandes angehören, und zwar so, dass es nicht nur eine widersprechende Auffassung wäre, sondern so, dass in dem Begriffe der widersprechenden Auffassung von diesem Gegenstande das »widersprechend» dem Gegenstand angehörte. Der Widerspruch wäre objektiv. Dass der Widerspruch objektiv ist, bedeutet umgekehrt, dass etwas nur widersprechend gedacht werden kann, d. h. es kann nur mit einer Bestimmtheit gedacht werden, die zugleich betreffs desselben verneint werden muss. Damit ist dann das Wahre als falsch und das Falsche als wahr gedacht.

In der Annahme, etwas könnte nur auf eine widersprechende Weise aufgefasst werden, liegt auch nicht nur die Annahme, dass ein Bestimmtes auf eine Weise ist, auf die es nicht ist, dass eine bestimmte Wahrheit falsch und eine bestimmte Falschheit wahr ist. Dies bedeutet nämlich eo ipso, dass das Wahre als solches falsch, und das Falsche wahr ist. Sagt man, dass A B ist, so folgt daraus unmittelbar, dass es wahr ist, dass A B ist und umgekehrt. Ist nun A auch nicht B, so ist es also falsch, dass es wahr ist, dass A B ist. Da nun A wirklich B sein soll und zugleich nicht, so ist damit gesagt, dass es falsch ist, dass ein bestimmtes Wahres wahr ist. Damit, dass es wahr ist, ist es also auch nicht wahr, sondern zugleich falsch. Das Wahre ist also selbst falsch und das Falsche wahr. Es ist falsch, dass die Wahrheit einem Bestimmten, dem sie zugehört, zugehört. Es ist also falsch, dass Wahrheit Wahrheit ist. Die Wahrheit ist also selbst Falschheit. — Das Gleiche geht auch daraus hervor, dass die Annahme, dass etwas nur widersprechend gedacht werden kann, in sich schliesst, dass dieses Denken Subjekt-Objektivität ist. Wird angenommen, dass etwas nur auf eine widersprechende Weise gedacht werden kann, so bedeutete dies ja, dass der Widerspruch, der der Auffassung angehört, auf das Aufgefasste übertragen worden ist, dass er sowohl dem Auffassenden als dem Aufgefassten angehört. Das Widersprechende ist dann das Auffassende, aber

auch das Aufgefasste. Sind indessen auffassend und aufgefasst als Bestimmungen in ein und demselben enthalten, so ist das in der Auffassung Auffassende dasselbe wie das Aufgefasste, was früher gezeigt ist. Damit ist die Auffassung als Subjekt-Objektivität gedacht. Dann ist indessen auch das Subjekt als solches eins mit dem Objekt und jede Auffassung Selbstauffassung. Solchenfalls ist aber auch jeder Begriff, als eins mit der falschen Auffassung davon, falsch, und auch die wahre Auffassung ist als solche falsch. — Der Widerspruch muss notwendig als subjektiv gedacht werden, woraus folgt, dass der Hegelsche Prozess subjektiv und das Problem das erkenntnistheoretische ist.

Einerseits kann es ja eigentümlich erscheinen, dass scharfsinnige Denker einen so absurden Standpunkt einnehmen können, andererseits aber beweist es eine ungewöhnliche Stärke der Konsequenz, diese Schlüsse aus den Voraussetzungen zu ziehen. Es zeigt vielleicht im Grunde grössere logische Kraft, den Widerspruch einzusehen und anzuerkennen, als sich dessen unbewusst zu bleiben. Wenn man Hegels Standpunkt als vollkommen gedankenlos abfertigt, da er das äusserste und notwendigste Fundament alles Denkens verneint, so darf man nicht vergessen, dass es doch noch scharfsinnige Denker giebt, die ebenso kühn sind, ja, noch rückhaltloser als Hegel den Widerspruch als notwendige Voraussetzung des Denkens annehmen, so dass die Wirklichkeit nur widersprechend gedacht werden kann. So sagt z. B. Vitalis Norström: »Die Wirklichkeit ist ein Gedanke, der kein Gedanke ist, eine unterbewusste und unterobjektiv-einfache Ganzheit, die jedoch zugleich stets auf irgend eine Weise und in irgend einem Grade in das Bewusstsein fällt und dort zum Objekt isoliert wird. Hierin liegen nicht nur Schwierigkeiten, sondern ein wirklicher Widerspruch, der Widerspruch, auf den man bei allen Grenzbegriffen stösst, und der sich nicht beseitigen lässt. — — —. Eine eingesehene und anerkannte Irrationalität ist weit rationeller als nur vorgegebene und scheinbare Rationalität.»[1]

d. Über die Versuche, Hegels Lehre vom Widerspruch anders zu deuten.

Der Widersinn, der in der Annahme liegt, dass der Widerspruch objektiv ist, dass die Wirklichkeit nur auf eine widersprechende Weise gedacht werden kann, hat mehrere Hegelianer

[1] »Dogmatism», in »Festskrift tillägnad E. O. Burman», S. 81.

veranlasst, zu bestreiten, dass Hegel mit Widerspruch logischen Widerspruch gemeint haben sollte, Bejahung und Verneinung ein und desselben Begriffs von ein und demselben und damit eine Auffassung des Wahren als falsch und des Falschen als wahr. Der Widerspruch als ein notwendiges Moment im Hegelschen System sollte nur realen Gegensatz bedeuten, und dieser schliesst nicht logischen Widerspruch in sich. So sagt ROSENKRANZ: »Man hat den Widerspruch in dem Denkgesetz berührt: Einem Subjekte kann ein Prädikat nicht zugleich beigelegt und abgesprochen werden. Diese Bestimmung enthält nur die Identität des Subjekts mit einem seiner Prädikate. Es ist unmöglich, dass ein Subjekt zugleich ein Prädikat habe und nicht habe. Dies ist richtig. Es würde das Denken mit sich selbst in Widerspruch setzen, wenn es, indem es ein Prädikat setzt, dasselbe zugleich negieren wollte. Man würde das Subjekt nicht in solcher Entgegensetzung denken können.»[1] Dagegen ist der Widerspruch möglich in dem Sinne, dass ein und dasselbe Subjekt zugleich entgegengesetzte Prädikate haben kann. »Es muss daher, im Widerspruch mit der formalen Logik, behauptet werden, dass dem Wesen der Gegensatz wesentlich ist, und dass ihm von entgegengesetzten Bestimmungen nicht bloss die eine inhärieren kann, sondern dass ihm beide zukommen müssen».[2] Indessen ist es klar, dass ROSENKRANZ gleichwie Hegel auch annehmen muss, dass die beiden Sätze: A ist B und A ist nicht B, beide wahr sind. Die Identität als erstes Glied in der Entwicklung von Identität zu Unterschied und Widerspruch muss auch bei ihm das Einfache sein, und dieses Einfache ist das, was sich als Verschiedenheit und wahre Identität bestimmt.[3] Als Identität ist dann das Wesen einfach und undifferenziert, und zwar nicht nur in einem bestimmten Verhältnis undifferenziert, sondern absolut undifferenziert und unbestimmt, oder Unbestimmtheit und Indifferenz. Diese Indifferenz ist das, was sich als Verschiedenheit bestimmt. Das, was absolut indifferent ist, ist dann auch different. Dies heisst indessen die Wahrheit sowohl des Satzes: A ist B als des Satzes: A ist nicht B behaupten. Wird dies bestritten, so wird ja, wie aus dem Obigen hervorgeht, die ganze Hegelsche Methode bestritten.

Dieselbe Unentschlossenheit, Hegel ganz zu folgen, zeigt sich in dieser Hinsicht auch bei MICHELET. Nach einer Kritik des dritten

[1] Wissenschaft der logischen Idee, I, S. 300.

[2] S. 302.

[3] S. 287 ff.

Denkgesetzes sagt er: »Nur ein Fall ist vorhanden, wo der Verstand vollkommen Recht hat, dies Dritte auszuschliessen. Das findet statt bei dem, was man kontradiktorisch Entgegengesetzte nennt, wenn nämlich das andere Glied des Gegensatzes nicht ein Bestimmtes, der konträre Gegensatz, sondern nur die unbestimmte Negation des ersten ist. Es ist klar, dass A entweder ein Pferd oder nicht-Pferd sein muss. Hier giebt es kein Drittes, und die spekulative Einheit Entgegengesetzter muss hier die Waffen strecken; — — —.» Später stellt er wieder diese Ausnahme auf, hebt sie dann aber sofort wieder hinsichtlich der endlichen Dinge auf. »Höchstens bei kontradiktorisch Entgegengesetzten (§ 51) könnte noch vom Satze des Widerspruchs die Rede sein. Auch wollen wir seine Anwendung insofern zugeben, als etwas nicht ein ihm widersprechendes Prädikat haben darf, wie z. B. ein hölzernes Eisen ein Unsinn ist (contradictio in adjecto); was indessen auf den vorigen Fall zurückgeführt werden muss, indem ein hölzernes Eisen eben kein Eisen mehr wäre. Der Verstand verlangt also einerseits mit Recht, dass die vielen auf ein Subjekt bezogenen Beiwörter sich auch mit einander vertragen (principium convenientiae). Jedoch ist auch hier vielmehr andererseits zu bemerken, dass es gerade die Natur eines endlichen Dinges mit sich bringt, sich zu widersprechen, nicht in Übereinstimmung und Gleichheit mit sich zu sein; sondern weil das Wesen tief im Innern der endlichen Dinge steckt, so kann ihre Hülle dem Drange des sich in's Dasein gebärenden Wesens nicht widerstehen, geht an diesem Widerspruch zu Grunde und damit in ihren Grund zurück.»[1] Wenn man, wie Michelet nach Ausweis des vorigen Zitates es tut, den kontradiktorischen Gegensatz als die reine Negation und den konträren als näher bestimmte Negation auffasst, so muss man, wenn konträre Gegensätze von ein und demselben sollen ausgesagt werden können, dasselbe von kontradiktorisch Entgegengesetzten annehmen. Die Sätze: A ist B und: A ist nicht B müssen dann beide wahr sein.

Nach Borelius hat Hegel das Gesetz des Widerspruchs missverstanden, und wenn er es verwirft, verwirft er in Wirklichkeit nicht das Aristotelische Gesetz, sondern eine missverständliche Auffassung desselben. Doch bewirkt dieses Missverständnis, dass er bisweilen sich auch gegen das Aristotelische Gesetz selbst wendet. »Es wäre unerklärlich, dass ein solcher Antagonismus, wie der zwischen der Aristotelischen und der Hegelschen Logik, hätte entstehen können,

[1] Das System der Philosophie, I, S. 108.

wenn der Begriff des Widerspruchs bei Aristoteles und bei Hegel genau dieselbe Bedeutung hätte. Es ist aber nicht schwierig zu zeigen, dass dieses nicht der Fall ist. Der Aristotelische Widerspruch besteht, wie wir mehrfach bemerkt haben, darin, dass dasselbe demselben in derselben Hinsicht und derselben Bedeutung zukomme und nicht zukomme, resp. beigelegt und abgesprochen werde; Beispiele dieses Widerspruchs geben die Urteile: A ist (in gewisser Hinsicht und in gewisser Bedeutung) B und A ist (in derselben Hinsicht und derselben Bedeutung) nicht B. Hegel drückt dagegen im Anschluss an Kant den Widerspruch immer so aus, dass einem Gegenstande A ein Prädikat B und zugleich dessen Gegenteil, nicht-B, zukomme, oder noch einfacher so, dass das A selbst ebensosehr Nicht-A (—A) sei. Dieses ist aber mit dem Aristotelischen Widerspruch nur unter der Bedingung identisch, dass Nicht-A oder —A nichts Anderes bedeutet als das Leugnen oder die Abwesenheit des Prädikates A. Stattdessen giebt aber Hegel dem Nicht-A ausdrücklich eine positive Bedeutung; es ist sogar ein Hauptsatz seiner Philosophie, dass das Negative ebensosehr positiv ist. Wir werden später sehen, dass dieses in Betreff der realen Negation ganz richtig ist, wie übrigens schon aus der Betrachtung der Kantischen Schrift über die negativen Grössen hervorgeht. Aber der Satz des Aristoteles gilt ausdrücklich nur der formalen Negation; er wird also nicht umgestossen dadurch, dass z. B. das Eine ebensosehr ein Vielfaches, das Sein für sich ebensosehr ein Sein für Anderes ist, oder wie sonst die vielfachen Wendungen heissen, durch welche Hegel die Ungültigkeit des Satzes des Widerspruches zu beweisen sucht. Vielmehr muss ihn Hegel selbst nolens volens festhalten, um überhaupt etwas zu beweisen oder auch nur zu behaupten, denn indem er behauptet, dass das Eine ein Vielfaches ist, leugnet er dadurch die Annahme, dass es eine Einheit ohne alle Vielheit geben könnte.»[1] Borelius meint jedoch, dass Hegel beim Verwerfen des Widerspruchsgesetzes in seiner von ihm gegebenen Form auch das Aristotelische Gesetz zu verwerfen geglaubt hat. »Mit jener Anerkennung des Gegensatzes als eines notwendigen Momentes der Idee selbst wäre also der Grundgedanke Hegels wieder in erneuerter Gestalt aufgenommen. In ihrer ursprünglichen Form kann freilich die Philosophie

[1] Über den Satz des Widerspruchs und die Bedeutung der Negation, Leipzig 1881, S. 27—29.

Hegels nicht mehr festgehalten werden; der Satz des Widerspruchs muss ebensowohl in der Philosophie als in der Wissenschaft überhaupt anerkannt und nur auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt werden.»[1] Borelius macht dieselbe Unterscheidung wie Rosenkranz und Michelet. Die Sätze: A ist B und: A ist nicht B können nicht beide wahr sein, wohl aber die Sätze: A ist B und: A ist Nicht-B. Man muss demnach unterscheiden zwischen den Sätzen: A ist nicht B und: A ist Nicht-B. Der Satz: A ist Nicht-B erkennt dem A nicht das Prädikat B ab, sondern legt ihm eine andere Bestimmung als B bei, was alles nicht aufhebt, dass B auch Bestimmung bei A ist. Die reale Negation ist nämlich ebensosehr positiv. Die Frage ist hier indessen, wie man sich denkt, dass die reale Negation sich zu der formalen verhält. Im Anschluss an Trendelenburg fasst Borelius dies so auf, dass die formale Negation reine Negation ist, die reale dagegen auch etwas Positives. Zwar scheint er auch geneigt zu sein, die formale Negation als Negation eines Urteils, die reale dagegen als objektive Ausschliessung aufzufassen, dies aber wird nicht klar ausgesprochen, und er hält auch nicht daran fest. Ein solcher Gedankengang findet sich übrigens auch bei Rosenkranz wie auch bei Trendelenburg. Borelius legt jedoch tatsächlich das Urteil auch in das Objektive hinein, gleichwie er umgekehrt die formale Negation als objektive Ausschliessung auffasst. »Wenn es dem Vorigen zufolge anerkannt werden muss, dass die formale Negation, die wir in unseren Urteilen aussprechen, nur unter der Voraussetzung einer realen, im objektiven Wesen immanenten Negation zu denken ist, so ergibt sich auch die Wahrheit des Hegelschen Satzes, dass das Negative ebensosehr positiv ist. Dieselbe Wahrheit ist auch von Trendelenburg ausgesprochen worden in dem Satze, dass jede Verneinung sich in ihrem Grunde als die ausschliessende, zurücktreibende Kraft einer Bejahung darstellen muss. Wir können freilich negative Urteile aussprechen, ohne dadurch etwas Positives von dem Gegenstande zu bestimmen; aber die reale Negation ist ebensosehr positiv.»[2] Hier muss ja »Negation» in den Ausdrücken reale und formale Negation dasselbe bedeuten. Wenn nun aber das negative Urteil reine Negation ist ohne ein Positives, so muss es sich in dem real Negativen wiederfinden, obwohl hier mit einem Positiven

[1] S. 40.
[2] S. 36.

verbunden oder selbst zugleich positiv. Man kann auch sagen, dass das Verneinen ja selbst das negative Urteil und das negative Urteil das Verneinen ist. Die Negation als solche ist also negatives Urteil, weshalb auch die reale Negation so gedacht werden muss. Ferner wird auch die reale Negation als ein Verneinen aufgefasst, das einem Bejahen entgegensteht, aber wenn auch das Verneinen als ein ungenauer Ausdruck für objektive Ausschliessung bezeichnet werden könnte, was sollte ein Bejahen, das nicht ein Urteil ist, bedeuten? Wenn reales Verneinen Ausschliessung wäre, wenn z. B. gesagt würde, schwarz verneint weiss, und dies nur ein ungenauer Ausdruck dafür wäre, dass schwarz im Raume von weiss ausgeschlossen ist, was sollte es dann bedeuten, dass schwarz auch bejahend und das Verneinen nur eine Rückwirkung des Bejahens sei? Das Bejahen als Gegensatz von Ausschliessen wäre an demselben Platze oder Teil von etwas sein, was für einen Sinn aber gäbe dies? Dass das Schwarze bejaht wird, erhält Bedeutung nur als ein Urteil, das Schwarze ist schwarz. Das Schwarze wird selbst als ein Urteil gedacht, in welchem es sich als schwarz bejaht. Dies ist ja auch die Folge, wenn der Identitätssatz A = A, A ist dasselbe wie A, als Bedeutung unabhängig von dem Bewusstsein besitzend aufgefasst wird; wenn das Dasselbesein als ein besonderer objektiver Begriff aufgefasst wird, so bezieht die Sache sich objektiv auf sich, sie ist objektiv von sich geschieden. Da indessen die Verschiedenheit des A von sich nur vorgestellt sein kann, so ist damit die Sache als das die Sache denkende Bewusstsein, als selbst ein Urteil von sich fällend gedacht. Solchenfalls impliziert indessen das Urteil: A ist Nicht-B das Urteil: A ist nicht B. Nicht-B muss dann nämlich auch formale Negation von B sein. In Nicht-B, dem realen Gegensatz zu B, muss der formale, reine, unterschieden werden können. In dem Urteil: A ist Nicht-B ist dann auch ausgesagt, dass A reine Negation von B ist, das, was nicht B ist, wo »das» sich auf A selbst als identisch damit beziehen muss. Solchenfalls aber ist A nicht B.

Kuno Fischer fasst den notwendigen Widerspruch als ein Bejahen und Verneinen ein und desselben auf. »Jede Darlegung eines Widerspruchs besteht in der Verneinung einer Denkbestimmung, welche noch eben gesetzt und bejaht werden musste; — — —.»[1] »Aus der Natur des Gegensatzes erhellt, dass jede der

[1] Gesch. der neueren Phil., 8, 1, S. 441.

beiden Seiten notwendig auf die andere bezogen ist, mit ihr zusammenhängt, darum das Sein derselben setzt und fordert; zugleich erhellt, dass jede Seite als negativer Grund, der sie ist, das Nichtsein der anderen Seite setzt und fordert, dass also jede Seite zu der anderen sich sowohl setzend als aufhebend, sowohl positiv als auch negativ verhält, also selbst positiv als auch negativ ist, — — —.»[1] Dies scheint nun ein klarer und deutlicher Standpunkt zu sein, der gut mit Hegels eigenem übereinstimmt, und der behauptet, dass die Urteile: A ist B und: A ist nicht B beide sowohl wahr als falsch sind. Nichtsdestoweniger aber soll man nun nach Fischer zwischen einem notwendigen und einem unmöglichen Widerspruch unterscheiden können. »Der unmögliche Widerspruch besteht darin, dass einem Begriffe ein widersprechendes Merkmal beigelegt wird, wodurch ein unmöglicher oder absurder Begriff entsteht, wie der gerade Kreisbogen, der viereckige Zirkel, das hölzerne Eisen u. s. f. Dagegen der notwendige Widerspruch ist jene im Werden und in allen Arten des Werdens enthaltene Einheit von Sein und Nichtsein, — — —. Man könnte diese beiden Arten des Widerspruchs kurz und treffend in folgender Weise bezeichnen und unterscheiden: der unmögliche Widerspruch ist, um in der Schulsprache der Logik zu reden, die »contradictio in adjecto», der notwendige Widerspruch, welcher die Welt bewegt, ist die contradictio in subjecto.» Natürlich schliesst jedoch die Behauptung, dass es wahr ist, dass A B ist, und dass A nicht B ist, eine contradictio in adjecto in sich, da hierdurch ein widersinniger Begriff entsteht. Offenbar denkt Fischer in dem Begriffe einer contradictio in subjecto, die in dem Begriff der Bewegung, der Entstehung, des Prozesses liegen soll, an einen Gegenstand, der zuerst auf eine Weise, dann auf eine andere Weise bestimmt ist.[2] Damit wäre ein und dasselbe nicht zugleich sowohl bejaht als verneint. Dies muss jedoch auch in dem notwendigen Widerspruche liegen, da das Werden und der Prozess nicht zeitlich sein soll. Fischer erklärt sich hier offenbar wie Hegel die Möglichkeit des Widerspruchs durch den Begriff des Werdens, dann aber wird dieser notwendig zeitlich. Ferner sollte der Widerspruch der sein, der in der Einheit des Seins und des Nichts lag. Diese aber wird von Fischer in Übereinstimmung mit Hegel als Dasselbesein in Differenz gefasst. »Sein und Nichts sind dasselbe,

[1] S. 497.
[2] Ebenda.

denn sie sind der Ausdruck des reinen Denkens in seiner einfachsten Form; — — —. Sein und Nichts sind aber nicht bloss dasselbe, sondern auch unterschieden: — — —.»[1] Das Dasselbesein hebt aber den Unterschied auf. Solchenfalls ist ja doch der Widerspruch ein Beilegen einer Bestimmung zu einem Gegenstande, der nicht diese Bestimmung hat. Der Widerspruch wird eine contradictio in adjecto. Wie ersichtlich, ist es ja auch unmöglich, zwischen contradictio in adjecto und in subjecto zu unterscheiden.

Dass übrigens alle vier hier behandelten Hegelianer in Übereinstimmung mit Hegel das Gesetz des Widerspruchs auch in der Formulierung verneinen müssen, dass von ein und demselben nicht ein und dasselbe zugleich und in derselben Hinsicht sowohl bejaht als verneint werden kann, geht daraus hervor, dass sie die Hegelsche Methode akzeptieren. Hegel selbst sagt ja ausdrücklich, dass z. B. das positive Urteil: Sein ist dasselbe wie Nichts, einseitig ist und ergänzt werden muss durch das entgegengesetzte, negative: das Sein ist nicht dasselbe wie das Nichts. Dass diese beiden Urteile wahr sein müssen, liegt ja mit Notwendigkeit in der Entwicklung von Sein zu Nichts, die sowohl von Borelius wie von Rosenkranz, Michelet und Fischer angenommen wird. Soll das Sein das Nichts sein, so muss es als das absolut Einfache eins mit diesem sein, indem es zugleich davon verschieden sein muss. Hiermit ist indessen das Widerspruchsgesetz in der Aristotelischen Formulierung verworfen.

Dies verneinen hiesse die ganze Hegelsche Methode verwerfen. Den Beweis hierfür liefert die ganze Deutung, die hier vorgelegt wird. Wir weisen hier nur auf einige Punkte hin, die in anderem Zusammenhange ausführlicher behandelt werden. Das oben vom Sein und Nichts Gesagte gilt nicht nur für diese Begriffe, sondern für alle. Das spekulative Urteil ist nämlich für Hegel eine Identifizierung ebensowohl wie ein Unterscheiden. Dies impliziert aber, dass etwas ist, was es nicht ist. Daher muss jede spekulative Begriffsverbindung sowohl durch das positive als durch das negative Urteil ausgedrückt werden.[2] Es ändert nichts an der Sache, dass nach Hegel beide je für sich einseitig sind und die Wahrheit nur ihre Vereinigung ist. Diese Vereinigung ist ihrerseits sowohl Identität als Unterschied u. s. w. in infinitum. Dass nur ihre Vereinigung wahr ist, bedeutet nur, dass sie sowohl wahr als

---

[1] S. 448.

[2] Siehe z. B. Log. II, S. 331.

falsch sind. Das Urteil: A ist B ist nur in seiner Vereinigung mit: A ist nicht B wahr. Das Urteil, das mit dem Urteil: A ist nicht B vereinigt ist, ist doch eben das Urteil: A ist B, weshalb dieses wahr sein muss. Als vereinigt mit dem Urteil: A ist B, ist es indessen nicht weiter das Urteil: A ist B. Dieses ist daher nicht wahr. Das Urteil: A ist B als mit dem Urteil: A ist nicht B vereinigt ist demnach sowohl dasselbe als auch nicht dasselbe Urteil. Es ist also sowohl wahr als falsch. Ein und dasselbe ist also sowohl wahr als falsch, sowohl das Urteil: A ist B als das Urteil: A ist nicht B sind gleichzeitig wahr und falsch.

Dieser Charakter des Urteils liegt, wie schon bemerkt worden, auch darin, dass der Prozess die Selbstentwicklung der Idee sein soll, ein Hervorgehn der späteren Begriffe aus den vorhergehenden, ohne ein Fortgang in subjektiver Analyse zu sein. Der Fortgang in der Methode war ja der, dass das Unmittelbare sich selbst differenzierte und dann, indem es zu sich zurückkehrte und sich auf sich bezog, die Differenz in sich aufhob. Hierin liegen ja unmittelbar die Urteile, dass das Unmittelbare sowohl differenziert ist als nicht ist, und dass die Differenz sowohl Unmittelbarkeit ist als nicht ist. Wenn in der These und in der Antithese diese Urteile geschieden sind, so sollen sie in der Synthese ein einziges sein, was ja durch die Bewegung denkbar werden soll. Damit besteht indessen der Widerspruch fort. Der Widerspruch liegt demnach in dem Charakter des Prozesses als einer objektiven Analyse, in den Begriffen an sich und gesetzt, in dem Charakter des Prozesses als einem objektiven Übergange von Unmittelbarkeit zu Vermittlung usw. usw. Dies geht, wie gesagt, aus der Behandlung dieser Begriffe, wie sie hier gegeben wird, hervor. Zu behaupten, dass Hegel mit dem Widerspruch als notwendigem Moment im Prozesse nicht eben den logischen Widerspruch, die Wahrheit sowohl des Bejahens als des Verneinens ein und desselben, gemeint habe, hiesse daher so gut wie jeden Gedankengang bei ihm aufheben.

Dasselbe Resultat ergiebt auch die Untersuchung seiner eigenen Behandlung des Widerspruchs. Der Widerspruch bestand ja darin, dass die selbständigen Reflexionsbestimmungen, das Positive und das Negative, durch ihr Anderes vermittelt sind und dieses enthalten, indem sie zugleich durch das Nichtsein ihres Andern dieses auch ausschliessen.[1] Wir zitieren wieder: »Indem die selbständige Reflexionsbestimmung in derselben Rücksicht, als sie die

[1] Log. I₂, S. 55, 56.

andere enthält, und dadurch selbständig ist, die andere ausschliesst, so schliesst sie in ihrer Selbständigkeit ihre eigene Selbständigkeit aus sich aus; denn diese besteht darin, die ihr andere Bestimmung in sich zu enthalten und dadurch allein nicht Beziehung auf ein Äusserliches zu sein; aber ebenso sehr unmittelbar darin, sie selbst zu sein und die ihr negative Bestimmung von sich auszuschliessen. Sie ist so der Widerspruch.»[1] Die Reflexionsbestimmungen sind demnach eben als selbständig nicht selbständig. Es ist somit nicht nur so, dass die Reflexionsbestimmungen ausser der Selbständigkeit auch andere Bestimmungen besitzen, sondern eben in ihrer Selbständigkeit sind sie nicht selbständig. Aber auch wenn man hier trotz des deutlichen Ausspruchs die Deutung versuchen wollte, dass Hegel hier nicht betreffs der Reflexionsbestimmungen ein und dasselbe, die Selbständigkeit, sowohl bejaht als verneint, sondern dass er ihnen nur die Prädikate selbständig und unselbständig beigelegt habe, so wird damit die Sache nicht besser, denn damit, dass etwas als unselbständig bezeichnet wird, wird ja von ihm gesagt, dass es nicht selbständig ist, wenn auch die Unselbständigkeit etwas mehr in sich schliessen sollte. Wenn Hegel zeigen soll, dass auch in der gewöhnlichen Erfahrung der Widerspruch als etwas nicht nur Subjektives aufgefasst wird, sagt er auch: »Er ist aber ferner nicht bloss als eine Abnormität zu nehmen, die nur hier und da vorkäme, sondern ist das Negative in seiner wesenhaften Bestimmung, das Prinzip aller Selbstbewegung, die in nichts weiter besteht als in einer Darstellung desselben. Die äusserliche sinnliche Bewegung selbst ist sein unmittelbares Dasein. Es bewegt sich etwas nur, nicht indem es in diesem Jetzt hier ist, und in einem andern Jetzt dort, sondern indem es in einem und demselben Jetzt hier und nicht hier, indem es in diesem Hier zugleich ist und nicht ist. Man muss den alten Dialektikern die Widersprüche zugeben, die sie in der Bewegung aufzeigen, aber daraus folgt nicht, dass darum die Bewegung nicht ist, sondern vielmehr, dass die Bewegung der daseiende Widerspruch selbst ist.»[2] Hier ist ja gesagt, dass Sätze wie A ist B, und A ist nicht B, sowohl wahr als falsch sind. Es ist ja auch oben gezeigt worden, dass die leere Identität, die in sich nicht Unterschied enthält, es ist, die sich zu Unterschied entwickelt. Die Identität ist somit Unterschied, und sie ist nicht Unterschied.

---

[1] Ebenda.

[2] S. 67.

Indessen ist, wie erwähnt, diese ganze Darstellung ein Beweis dafür, dass Hegel das Gesetz des Widerspruchs in der Formulierung, dass das Urteil: A ist B und das Urteil: A ist nicht B nicht beide zugleich wahr sind, verneint oder genauer sowohl verneint als bejaht hat. Ist die Entwicklung bei ihm fortgesetzt die von Subjekt zu Objekt und Subjekt-Objekt, so schliesst sie fortgesetzt das Verneinen eines Unterschiedes in sich, der zugleich jedoch angenommen wird, und die Annahme einer Identität, die zugleich verneint wird.

Dass Hegel, wie Borelius sagt, den Satz, dass A nicht sowohl B als Nicht-B ist, mit dem vermengt habe, dass A nicht sowohl B sein als auch nicht sein kann, ist, sofern Nicht-B etwas anderes als B bedeuten soll, wahr, ist aber nicht nur als ein Versehen bei Hegel zu verstehen, sondern ist eine Konsequenz seiner Voraussetzungen. Die Sätze A ist B und A ist nicht-B (C) sind nach Hegel Identifizierungen, wenn auch ebensowohl Unterscheidungen, von A, B und C. Damit ist eine gewisse Bestimmtheit bei A sowohl bejaht als verneint. A's Bestimmtheit als B ist sowohl bejaht als verneint. Dies liegt ja unter den gegebenen Voraussetzungen auch schon in dem einen Urteil A ist B. Es geht auch hervor, dass es für Hegel eben die formale Negation ist, die real und positiv ist, und die reale und positive, die formal ist. Wollte man wie Borelius zwischen diesen Sätzen unterscheiden und den verwerfen, dass A nicht sowohl B als nicht B sein kann, so hätte man damit das ganze Hegelsche System in seinen Grundgedanken verworfen. Es könnte dann, wie gesagt, nicht länger als eine Selbstentwicklung der Idee aufgefasst werden. Es hiesse Hegel einen schlechten Dienst erweisen, wollte man ihn von dem Widersinn freisprechen, der in seiner Verwerfung des Gesetzes des Widerspruchs liegt, denn damit verdirbt man das eigentümlich Neue und Kühne der Hegelschen Konstruktion, und eine Banalität allein bleibt übrig.

Die hervorragendsten der englischen Hegelianer, Hutchison-Stirling und E. Caird, scheinen in dieser Hinsicht Hegel treuer zu folgen.[1] Wallace ist allzu unbestimmt in seiner Ausdrucksweise, als dass man seine Auffassung bestimmt fixieren könnte, aber auch von ihm dürfte wohl dasselbe gelten wie von Caird und Hutchison-Stirling.[2]

---

[1] Caird, Hegel, S. 134 f.; Hutchison-Stirling, The Secret of Hegel, z. B. S. 166.

[2] Wallace, Prolegomena to the Study of Hegels Philosophy, S. 273 ff.

III. Der Erkenntnisgegensatz als in den wichtigsten Trilogien hervortretend.

A. Trilogien innerhalb der Logik.

1. Sein, Wesen, Begriff.

Wir gehen nun zu einer Untersuchung der wichtigsten Trilogien bei Hegel über, um dabei zu zeigen, wie dort ständig der erkenntnistheoretische Gegensatz vorhanden ist. Wir halten uns dabei zunächst an die Logik. Die logische Entwicklung geht fort in den drei Stadien Sein, Wesen und Begriff. Neben dieser Einteilung findet sich eine Zweiteilung in objektive und subjektive Logik. »Die Logik zerfällt also zwar überhaupt in objektive und subjektive Logik; bestimmter aber hat sie die drei Teile: I. Die Logik des Seins, II. die Logik des Wesens und III. die Logik des Begriffs.»[1] Eine Erklärung dieser doppelten Einteilung schieben wir bis später auf und wenden uns der zweiten derselben zu. Schon oben ist gezeigt worden, dass in der zuerst angegebenen Zweiteilung der Logik der Erkenntnisgegensatz der bestimmende ist. Doch war in dem Begriff, der hier als die Subjektivität bezeichnet wurde, nicht die einseitige Subjektivität gedacht, sondern das Subjekt-Objekt. Es zeigte sich auch, dass unter Subjekt und Objekt in einseitiger Bedeutung dasselbe verstanden wurde wie das Unmittelbare und das Vermittelte oder umgekehrt. Da nun das Sein das Unmittelbare ist, so ist es notwendig, das Wesen als die reine Vermittlung aufzufassen, da ja der Begriff, der Subjekt-Objektivität und damit Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung ist, auch Einheit von Sein und Wesen ist. Lässt es sich nun nachweisen, dass Hegel in dem Wesen wirklich die reine Vermittlung gedacht hat, so ist damit auch entschieden, dass in der Entwicklung von Sein zu Wesen und Begriff eben der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, Auffassen und Aufgefasstem, gedacht sein soll.

Das Sein ist das Unmittelbare, das Bestimmen desselben ebenso unmittelbar ein Werden oder Übergehen in ein anderes Selbständiges und die Bestimmung unmittelbare Beziehung auf dieses selbständige Andere. Die Negativität des Wesens ist die Reflexion und die Bestimmungen reflektiert, gesetzt durch das Wesen selbst

[1] Log. I_1, S. 52.

und in demselben als aufgehoben bleibend.[1] »Das Wesen ist Reflexion; die Bewegung des Werdens und Übergehens, das in sich selbst bleibt; worin das Unterschiedene schlechthin nur als das an sich Negative, als Schein bestimmt ist. — In dem Werden des Seins liegt der Bestimmtheit das Sein zu Grunde, und ist Beziehung auf Anderes. Die reflektierende Bewegung hingegen ist das Andere als die Negation an sich, die nur als sich auf sich beziehende Negation ein Sein hat.»[2] Das Negierte hat hier also keine andere Bestimmung als negiert zu sein. Das, was negiert ist, ist dies Negiertsein selbst. Sowohl das Erste als das Andere ist nur das negierte Negiertsein, und, da hier das Negiertsein eins wird mit dem Negieren, auch Negation der Negation, negierte Negation oder Negation des Negiertseins. »Das Andere ist hier also nicht das Sein mit der Negation oder Grenze, sondern die Negation mit der Negation. Das Erste aber gegen dies Andere, das Unmittelbare oder Sein, ist nur diese Gleichheit selbst der Negation mit sich, die negierte Negation, die absolute Negativität.»[3] Oder anders ausgeführt. Das Erste ist nur als die Negation des Andern und ist nichts mehr als nur Negation. Das Andere aber ist selbst nur die Negation des Ersten. Also ist das Erste sowohl als das Andere nichts anderes als die Negation seiner eigenen Negation, wo jede Negation nur die Negation der anderen ist und nichts mehr. Es ist demnach eine Bewegung von Nichts zu Nichts, eine substratlose Reflexion. »Diese Gleichheit mit sich oder Unmittelbarkeit ist daher nicht ein Erstes, von dem angefangen wird, und das in seine Negation überginge; noch ist es ein seiendes Substrat, das sich durch die Reflexion hindurch bewegte; sondern die Unmittelbarkeit ist nur diese Bewegung selbst.» »Das Sein ist nur als die Bewegung des Nichts zu Nichts, so ist es das Wesen; und dieses hat nicht diese Bewegung in sich, sondern ist sie als der absolute Schein selbst, die reine Negativität, die nichts ausser ihr hat, das sie negierte, sondern die nur ihr Negatives selbst negiert, das nur in diesem Negieren ist.»[4] In der Darstellung des Grundes heisst es auch direkt: »Die Reflexion ist die reine Vermittlung überhaupt, — — —. Jene, die Bewegung des Nichts durch Nichts zu sich selbst zurück ist das Scheinen seiner in einem

[1] Log. I_2, S. 36.
[2] Log. I_2, S. 14.
[3] Ebenda.
[4] Ebenda.

Andern; aber weil der Gegensatz in dieser Reflexion noch keine Selbständigkeit hat, so ist weder jenes Erste, das Scheinende, ein Positives, noch das Andere, in dem es scheint, ein Negatives. Beide sind Substrate eigentlich nur der Einbildungskraft; sie sind noch nicht sich auf sich selbst beziehende. Die reine Vermittlung ist nur reine Beziehung, ohne Bezogene.»[1] Der Begriff ist, wie wir gesehen haben, die Einheit des Unmittelbaren und der reinen Vermittlung. »Der Begriff ist von dieser Seite zunächst überhaupt als das Dritte zum Sein und Wesen, zum Unmittelbaren und zur Reflexion anzusehen.»[2] Der Begriff ist demnach etwas Selbständiges, etwas Ansichseiendes, ist aber zugleich dies nur als in seinem Andern reflektiert. Umgekehrt ist er reflektiert, ist als durch seine eigene Negation negiert, ist aber eben hierin auch an sich. »— — —; der Begriff nun ist diese absolute Einheit des Seins und der Reflexion, dass das An- und Fürsichsein erst dadurch ist, dass es ebensosehr Reflexion oder Gesetztsein ist, und dass das Gesetztsein An- und Fürsichsein ist.» Als nur durch sein eigenes Negiertes negiert ist das Wesen das Unselbständige, da es aber zugleich hierin sich auf sich bezieht, so ist es »An- und Fürsichsein», hat sein Anderes in sich und bezieht sich in seinem Beziehen hierauf nur auf sich. Damit ist es in seiner Reflexion »an und für sich», es ist Begriff. Die Entwicklung vom Sein zum Wesen und zum Begriff ist also eine Entwicklung von dem Unmittelbaren oder der Unmittelbarkeit zu der reinen Vermittlung und der Vermittlung, die als eine Vermittlung mit sich selbst die Unmittelbarkeit ist.

Aus dem Obigen geht nun hervor, dass das Wesen und das Sein als einseitiges Subjekt und Objekt, der Begriff als die Subjekt-Objektivität aufgefasst ist. Zwar schwankte, wie wir sahen, die Bedeutung in der Weise, dass das Unmittelbare bald als das einseitig Objektive, bald als das einseitig Subjektive aufgefasst wurde, und die Vermittlung in Übereinstimmung hiermit gleichfalls bald die eine, bald die andere Bedeutung erhielt, ursprünglich aber dürfte doch, wie auch später näher gezeigt werden wird, das Unmittelbare als das Objekt, die Vermittlung als das Subjekt aufgefasst sein, wenn auch durch die Dialektik der Begriffe das Eine auch das Andere wird. Es ist ja auch klar, dass, wenn überhaupt das Sein und die Reflexion, das Wesen, Subjekt und Objekt be-

[1] S. 73.

[2] Log. II, S. 5.

zeichnen sollen, ersteres das Objekt, letzteres das Subjekt sein muss. Wenn Hegel die absolute Negativität, das dialektische Moment in der Methode, das Wesen, die Subjektivität nennt, so ist also dies die ursprüngliche Bedeutung. Die leere Reflexion, die Reflexion, in welcher nichts reflektiert wird, muss dann das leere Bewusstsein sein, das Bewusstsein, das sich nichts bewusst ist. Nun kann zwar das Bewusstsein nur in dem Bewusstsein von etwas unterschieden werden, da aber für Hegel die Momente auseinanderfallen und zwar, wie wir gesehen haben, in ein zeitlich Vorausgehendes und ein Nachfolgendes, so muss dieses leere Bewusstsein auch ohne seinen Inhalt gedacht werden, d. h. nicht *nur* bei diesem, mit diesem sein, damit aber erhalten wir ein Bewusstsein, das eine Beziehung auf Nichts ist, womit die Beziehung selbst nichtig und das Ganze ein Verhältnis von Nichts zu Nichts wird.

Dasselbe könnte auch von der Zeit gesagt werden, sofern man sie von dem, was zeitlich ist, isolieren will. Für Hegel muss dies auch im Grunde dieselbe Sache sein, da die abstrakte Differenz nach dem oben Gezeigten für ihn zugleich die zwischen Vor und Nach und zwischen Subjekt und Objekt sein muss. Das Unmittelbare ist das Erste, und als eins mit dem Charakter selbst als Unmittelbarkeit ist es auch eins mit dem Charakter als Vorhergehendem. Die Antithese ist dann das Nachfolgende, aber auch der Charakter Nach selbst. Die Antithese ist aber selbst auch die Negation der These, die Differenz von dieser. Sie ist der Gegensatz zu dem Ersten, so aber, dass sie nur als dieses negierend ist, und dieses nur als in der Antithese negiert. Die Differenz zwischen These und Antithese ist dann die Antithese selbst. So wurde ja auch das Wesen die substratlose Reflexion, die Vermittlung, die Differenz selbst. Aus der These als Indifferenz muss als Antithese die Differenz, aus der Unmittelbarkeit die Vermittlung hervorgehen. Die Vermittlung ist aber, wie gezeigt, notwendig zeitliche Vermittlung. Das Wesen könnte dann auch als die Zeit bezeichnet werden, als die Relation Vor-Nach, ohne ein Vorhergehendes und ein Nachfolgendes. Auch dies ist, sofern es nicht nur als bei dem in der Zeit Vorhergehenden und Nachfolgenden unterschieden aufgefasst wird, die reine Bewegung von Nichts zu Nichts. Hiermit ist nicht gesagt, dass das Bewusstsein und die Zeit in diesem Fall wirklich völlig analog wären, so dass die Relation Vor-Nach mit der zwischen Auffassen und Aufgefasstem verglichen werden könnte, nur dass dies für Hegel der Fall sein muss.

Das Wesen wäre demnach ursprünglich gedacht als das leere Bewusstsein, nicht als das Objekt. Dies geht auch daraus hervor, dass das Wesen als abstrakter, logischer Grund der Bewusstseinsreflexion gedacht ist. »Es ist hier aber nicht, weder von der Reflexion des Bewusstseins, noch von der bestimmteren Reflexion des Verstandes, die das Besondere und Allgemeine zu ihren Bestimmungen hat, sondern von der Reflexion überhaupt die Rede.»[1] Wenn man von der Bewusstseinsreflexion spricht, so soll also doch »Reflexion» hier dieselbe Bedeutung haben, wie wenn von Reflexion in der Logik gesprochen wird. Die logische Reflexion, das Wesen, sollte der allgemeine Begriff der Reflexion, der in der Bewusstseinsreflexion näher bestimmt ist, sein. In der Bewusstseinsreflexion müsste dann, wie oben gezeigt ist, teils die Reflexion in abstracto, teils ein anderer Begriff unterschieden werden können, welcher aber sollte dieser sein? Er könnte nicht das Bewusstsein, das Auffassen, sein, denn in diesem Begriff liegt bereits die Beziehung auf Anderes, die Reflexion, neben welcher dieser andere Begriff bei der Bewusstseinsreflexion sollte unterschieden werden können. In dem Begriff des Auffassens kann man nicht eine abstrakte Reflexion und dann einen anderen Begriff unterscheiden, in Verbindung mit welchem die Reflexion Bewusstseinsreflexion ist, denn das Bewusstsein, das hier als das Spezifizierende angegeben wird, ist selbst Reflexion, also das, bei welchem die Reflexion und das Andere unterschieden werden sollte. Solchenfalls aber findet sich nichts Spezifizierendes, sondern die Reflexion ist hier dasselbe wie die Bewusstseinsreflexion. Das Wesen ist dann das leere Bewusstsein. Übrigens dürfte wohl überhaupt, wie auch früher bemerkt worden ist, bei der Bewusstseinsreflexion keine Reflexion in abstracto unterschieden werden können.

Wenn aber auch in der Bewusstseinsreflexion die Reflexion in abstracto unterschieden werden könnte, so müssten doch für Hegel die Begriffe zusammenfallen. Der Prozess ist ja für ihn objektiv. Die Reflexion in der Logik ist nicht nur ein in dem Bewusstsein bei der Bewusstseinsreflexion Unterschiedenes, im Bewusstsein ohne die Bewusstseinsreflexion Aufgefasstes, sondern ihr Unterschied von der Bewusstseinsreflexion muss objektiv in der Bedeutung sein, dass sie ohne diese, ohne Bestimmung bei dieser zu sein, existiert. Die Abstraktion ist als ein wirkliches objektives Teilen

[1] Log. I 2, S. 21.

gedacht. Die Reflexion in logischem Sinne kann als auf diese Weise objektiv von der Bewusstseinsreflexion verschieden nicht in derselben enthalten sein. Nun soll sie ja indessen als Bestimmung darin enthalten sein. Sie muss also davon so unterschieden werden können, dass der unterschiedene Begriff von dem Ganzen, von dem er unterschieden wird, abgesondert wird. Die Figur kann im Bewusstsein bei dem Quadrat unterschieden werden. Sie kann nun auch in dem Bewusstsein so isoliert werden, dass die Aufmerksamkeit auf die Figur gerichtet ist, unter Abstraktion davon, dass sie Bestimmung bei dem Quadrat ist. Die Figur kann also in einer gewissen Auffassung aufgefasst sein, ohne dass sie darin als Bestimmung des Quadrats aufgefasst ist. Wäre nun dieser Unterschied objektiv, so würde er indessen bedeuten, dass die Figur nicht nur nicht in ihrem Charakter als Bestimmung bei dem Quadrat *aufgefasst* wäre, sondern sie würde auch nicht Bestimmung bei einem Quadrat *sein*. Der hier gemeinte Unterschied muss subjektiv sein und bedeuten, dass die Figur in einer Auffassung gegeben ist, in welcher das Quadrat nicht gegeben ist. Soll nun dieser Unterschied objektiv sein, so muss das bedeuten, dass die Figur sein kann, ohne in dem Quadrat enthalten zu sein. Das aber bedeutet nicht nur, dass eine gewisse Figur nicht Quadrat ist, sondern dass die Figur überhaupt existiert, ohne in dem Quadrat enthalten zu sein. Es ist überhaupt verneint, dass sie in dem Quadrat enthalten ist. Solchenfalls aber wäre das Unterscheiden der Figur vom Quadrat ein Vernichten des Quadrats. Das würde ja nämlich bedeuten, dass die Figur nicht als Bestimmung in dem Quadrat enthalten wäre, das Quadrat aber, das nicht Figur ist, ist nicht das Quadrat. Ist aber auf diese Weise die Teilung eine Widersinnigkeit, so ist der Begriff des Teils es auch, und das Gegebene kann nur ein undifferenziertes Ganzes sein. Auf diese Weise ist es auch für Hegel unmöglich, die logische Reflexion als objektiv verschieden von der Bewusstseinsreflexion zu denken. Dieses Scheiden vernichtet die beiden Begriffe. Da der Begriff nicht objektiv geteilt werden kann, so ist der Gedanke an die logische Reflexion als objektiv verschieden der Gedanke an die Bewusstseinsreflexion unter Wegnahme dessen, was sie zur Bewusstseinsreflexion macht. Da dieses Wegnehmen eine Widersinnigkeit ist, so ist der genannte Gedanke der Gedanke an die Bewusstseinsreflexion, die zugleich nicht die Bewusstseinsreflexion ist. Die logische Reflexion ist dann die Bewusstseinsreflexion, wenn sie es

auch gleichzeitig nicht ist. Solchenfalls aber ist das Wesen das leere Bewusstsein gegenüber dem Sein als dem Gegenstand des Bewusstseins und dem Begriff als der Einheit des Bewusstseins und seines Gegenstandes, des Selbstbewusstseins.

Man kann fragen, ob Hegel, ohne es jedoch wirklich einzusehen, wenn er von dem Sein und dem Wesen spricht, Subjekt und Objekt, Auffassen und Aufgefasstes, im Sinne haben kann, oder ob diese Bedeutung von Sein und Wesen nur eine Konsequenz gewisser in der Methode liegender Grundgedanken ist. Im letzteren Falle brauchte er nicht bei der Behandlung des Seins und des Wesens Subjekt und Objekt, Auffassen und Aufgefasstes, im Sinne zu haben. Sicher ist ja, wie wir oben gesehen haben, dass er dies verneint, dass er selbst meint, das Bewusstsein sei von ihm erst in der Geistesphilosophie gedacht. Dieselbe Frage lässt sich natürlich auch hinsichtlich der übrigen der oben angegebenen Argumente dafür, dass auch in der Logik der Erkenntnisgegensatz behandelt wird, erheben. Wenn Hegel das Unmittelbare und die Vermittlung denkt, hat er dann irgendwie den Bewusstseinsgegensatz im Sinn? Das Unmittelbare, Einfache, ist ein Relationsbegriff. Es muss stets etwas sein, das einfach ist, im Verhältnis zu einem Anderen als zusammengesetzt. Man kann nicht das Einfache denken, ohne etwas in einem zusammengesetzten Ganzen von Anderem ausgeschlossen zu denken, und nicht das Unmittelbare ohne etwas wodurch ein Anderes vermittelt ist. Wenn Hegel mit dem Unmittelbaren beginnt, muss er also etwas mehr als die blosse Unmittelbarkeit im Sinne haben. Dies kann er da entweder von der propädeutischen Entwicklung mitgebracht oder durch Antizipation des Resultats erhalten haben. Im ersteren Falle ist aber das Unmittelbare die unmittelbare Einheit von Subjekt und Objekt im Bewusstsein, in welchem Gedanken, wie wir oben gesehen haben, das Bewusstsein sowohl bejaht als verneint ist. Im letzteren Falle ist das Unmittelbare der absolute Geist als absolute einfache Einheit. Wie wir später sehen werden, ist indessen der absolute Geist eben als die Einheit von Subjekt und Objekt in dem Bewusstsein, als absolutes Selbstbewusstsein, gedacht, in welchem Gedanken der Bewusstseinsgegensatz sowohl bejaht als verneint ist. Der absolute Geist als reine Unmittelbarkeit ist daher die differenzlose Einheit von Auffassen und Aufgefasstem oder, was nach dem oben Gezeigten dasselbe ist, der Einheit von und des Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt. In

dieser unmittelbaren Einheit ist also auch in diesem Falle das Bewusstsein sowohl angenommen als verneint, jedenfalls aber ist es also darin gedacht. Hegel muss demnach bei dem Denken der Unmittelbarkeit, der Vermittlung und der Vermittlung mit sich, des Seins, des Wesens und des Begriffs das Subjekt, das Objekt und das Subjekt-Objekt im Sinne gehabt haben, oder es ist zum mindesten wahrscheinlich, dass er es gehabt hat.

Dann gilt das Gleiche auch von seinem Denken der Methode. Er erhält ja, wie wir gesehen haben, den Charakter der Methode als Subjekt-Objekt eben dadurch, dass er das Bewusstseinssubjekt und das Bewusstseinsobjekt in Einem denkt. Da nun sachlich diese nicht eins sein können, so muss das, was von Hegel vorgestellt wird, das Bewusstseinssubjekt und das Bewusstseinsobjekt in ihrem Gegensatze sein, wenn sie auch als eins vorgestellt werden. Hegel meint ja, dass diese in Einheit mit einander ihren Charakter als Bewusstseinssubjekt und Bewusstseinsobjekt verlieren, da es sich nun aber so verhält, dass das Subjekt in Einheit mit seinem Gegensatz, dem Objekt, gedacht, Nichts ist, da es nämlich die Bestimmtheit, die es hat, verliert, und umgekehrt das Objekt in Einheit mit seinem Gegensatz, dem Subjekt, seine Bestimmtheit verliert und damit Nichts wird, so müssen doch in Hegels Gedanke, da er ja stets an etwas denken muss, das Bewusstseinssubjekt und das Bewusstseinsobjekt vorhanden sein. Dies geht auch aus der Art und Weise hervor, wie er in der Darstellung des Werdens angiebt, wie die Entgegengesetzten vereinigt werden müssen. Das Urteil wird als einseitig und daher nicht geeignet bezeichnet, die spekulative Wahrheit auszudrücken. Der Satz: das Sein und das Nichts sind ein und dasselbe, muss daher durch den entgegengesetzten ergänzt werden: das Sein und das Nichts sind nicht ein und dasselbe. Soll demnach die spekulative Wahrheit in Urteilen aufgefasst und ausgedrückt werden, was Hegel ja tut, so muss sie durch zwei entgegengesetzte Urteile ausgedrückt werden, und diese können nur durch eine Bewegung von dem einen zu dem anderen und umgekehrt vereinigt werden. Die Gegensätze werden also dadurch vereinigt, dass der Gedanke von dem einen zu dem anderen und umgekehrt gleitet. Ist es da das Bewusstseinssubjekt und das Objekt, die vereinigt werden sollen, so geschieht es also dadurch, dass man zuerst an das eine denkt und dann in dem Gedanken hinübergleitet zu dem anderen und umgekehrt. Solchenfalls aber denkt man doch stets an das Bewusstseinssubjekt und das Objekt. Man

wendet hier vielleicht ein, dass dies eine allzu grobe Auffassung der Meinung Hegels sei. Teils sagt ja Hegel, dass die Vereinigung nur als eine Unruhe, eine Bewegung, ausgedrückt werden kann, teils handelt es sich ja nicht um eine Vereinigung nur in der Vorstellung, sondern in der Sache. Es ist demnach nicht eine Bewegung im eigentlichen Sinne, ein zeitliches Geschehen, ebensowenig wie der Prozess ein zeitlicher Prozess sein soll, sondern das Wort wird nur angewendet, weil kein völlig adäquater Ausdruck vorhanden ist. Hier kommt indessen alles darauf an, ob Verschiedene wirklich ein und dasselbe sein können. Ist das nicht der Fall, und es ist oben gezeigt worden, dass es zur Skepsis führt, so kann die Vereinigung nicht eine sachliche sein, sondern sie muss dann eine Verbindung zwischen zeitlich auf einander folgenden Auffassungen sein. Die »Bewegung» und die »Unruhe» sind dann nicht nur bildliche Ausdrücke, sondern adäquate Ausdrücke für die Sache. Dann aber hat Hegel auch in der Logik an das Bewusstseinssubjekt und das Bewusstseinsobjekt gedacht. Dasselbe geht auch aus der oben nachgewiesenen nur subjektiven Bedeutung der Begriffe Unmittelbarkeit und Vermittlung, Unbestimmtheit und Bestimmtheit usw. hervor.

2. Qualität, Quantität, Mass.

Betrachtet man nun innerhalb des Seins die Trilogie Qualität, Quantität und Mass, so fällt es nicht schwer zu sehen, dass Hegel, wenn er auch etwas ganz Anderes vorstellt, doch diese Stadien auf dieselbe Weise wie das Sein, das Wesen und den Begriff charakterisiert und konsequenterweise das so tun muss. Die Qualität ist die unmittelbare Bestimmtheit, in welcher das Sein und die Bestimmtheit eine einfache, undifferenzierte Einheit ausmachen.[1] In der Quantität dagegen ist das Sein geschieden von seiner Grenze, aber gleichgiltig gegen diese, so dass es in seinem Anderen kontinuiert. Es ist das Fürsichsein, das identisch ist mit dem Sein für Anderes, die Repulsion, die zugleich nicht Repulsion ist, sondern Attraktion, Kontinuität. Es bezieht sich also auf ein Anderes, das selbst nichts anderes ist als es selbst.[2]

Nun scheint hier zwar der Unterschied von dem Wesen zu bestehn, dass die Quantität affirmativ in ihrem Andern fortfahren

[1] Log. I 1, S. 108.
[2] S. 201.

soll. So heisst es auch in der Lehre vom Wesen: »Das Wesen ist im Ganzen das, was die Quantität in der Sphäre des Seins war; die absolute Gleichgültigkeit gegen die Grenze. Die Quantität aber ist diese Gleichgültigkeit in unmittelbarer Bestimmung, und die Grenze an ihr unmittelbar äusserliche Bestimmtheit, sie geht ins Quantum über; die äusserliche Grenze ist ihr notwendig, und ist an ihr seiend. Am Wesen hingegen *ist* die Bestimmtheit nicht; sie ist nur durch das Wesen selbst gesetzt.«[1] Hält man sich hieran, so fliesst indessen die Quantität mit dem Begriff zusammen. Die Quantität wird dann nämlich das, was in seinem Andern affirmativ sich auf sich bezieht, etwas, das in seinem Andern an und für sich ist, während das Wesen das war, das in seinem Andern nur negiert, gleichwie das Andere selbst nur als von dem Ersten negiert war, und somit die Negation seiner eigenen Negation. Hierin lag nun zwar auch, dass es in seinem Andern sich auf sich bezog und demnach an und für sich war, damit aber sollte es auch in den Begriff übergegangen sein. Mit diesem sollte dann jedoch die Quantität tatsächlich zusammenfallen.

Hegel würde den Unterschied angeben, dass die Momente in der Quantität nur unmittelbar sind, so dass sie nicht in einander reflektiert sind. Das Eine ist nicht in dem Andern so, dass es in diesem Andern und nur in diesem sein An- und Fürsichsein hat, sondern sein Ansichsein ist Eines, sein Anderssein, das auch unmittelbar sein Ansichsein ist, ist ein Anderes. Die Quantität ist Ansichsein, dieses Ansichsein desselben ist unmittelbar dessen Anderssein, in welchem es an sich ist, hiermit ist aber nicht das erste Ansichsein aufgehoben worden, sondern besteht fort, so dass wir Kontinuität in Diskretion erhalten. Hier ist nicht die Ausschliessung der Momente von einander dasselbe wie ihr Ansichsein. Indessen ist es klar, dass dies Bedeutung nur erhält, wenn man etwas mehr hineindenkt, als hier füglicherweise gedacht werden darf. Man müsste hier nämlich den Prozess selbst als quantitativ, mathematisch, denken, was nicht Hegels Meinung ist und auch konsequenterweise nicht sein kann. Es sind ja die eigenen Momente des logischen Prozesses, die auf diese Weise ausser einander fallen und ein Aussereinander von Mehreren bilden, die zugleich in einander kontinuieren sollen. Nun kann man zwar einwenden, dass wir oben nachgewiesen haben, dass der Prozess

[1] Log. I 2, S. 5.

zeitlich und demnach für Hegel quantitativ ist, und dass also die Berechtigung besteht, die Quantität auf diese Weise zu bestimmen. Es ist aber zu beachten, dass Hegel selbst den quantitativen Charakter des Prozesses dadurch losgeworden zu sein glaubt, dass er die Ausschliessung zugleich als aufgehoben denkt, so dass man nicht mehr zwei ausser einander Fallende hat, die ein Quantitatives bilden, wobei diese Ausschliessung als eins mit der Einheit gedacht wird. In der Quantität aber lässt er die Momente ausgeschlossen, gleichgiltig gegen einander und ausserdem ein und dasselbe sein, so dass die Momente in ihrer Ausschliessung gleichgiltig gegen die Einheit sind. Es ist zwar das erste Moment, das in dem zweiten kontinuiert, es soll aber doch ausserdem als gleichgiltig dagegen bestehn bleiben. Es hat nicht in seiner Einheit mit dem Andern seine eigene Selbständigkeit und Gleichgiltigkeit gegen dieses, es soll hier nicht nur als aufgehoben seine eigene Selbständigkeit haben und nur in seiner Selbständigkeit aufgehoben sein. Zwar wäre, wie gesagt, auch in diesem Fall der Prozess quantitativ gedacht, denn konsequent kann gesagt werden, dass auch hier die Momente eine quantitative Serie bilden, Hegel selbst aber meint doch, dass er dadurch, dass er die Momente als nur in der Einheit mit ihrem Andern ihre eigene Selbständigkeit habend denkt, die quantitative Serie, die Serie von gegen einander gleichgiltigen Momenten, aufgehoben hat. In der Behandlung der Quantität aber lässt er selbst die Momente des logischen Prozesses eine quantitative Serie bilden, indem sie, obwohl in ihrem Andern aufgehoben, doch ausserdem bestehn bleiben sollen, so dass das Ganze eine diskrete und kontinuierliche Serie von Einheiten bildet. Er hat hier also selbst den eigentlichen logischen Prozess quantitativ gedacht, wogegen er gleichzeitig scharf opponiert. Von der Arithmetik — und das Gleiche gilt, wie aus dem Folgenden hervorgeht, von der ganzen Mathematik — sagt er: »Sie enthält nicht nur den Begriff und damit die Aufgabe für das begreifende Denken nicht, sondern ist das Gegenteil derselben. Um der Gleichgültigkeit des Verknüpften gegen die Verknüpfung, der die Notwendigkeit fehlt, willen, befindet sich das Denken hier in einer Tätigkeit, die zugleich die äusserste Entäusserung seiner selbst ist, in der gewaltsamen Tätigkeit, sich in der Gedankenlosigkeit zu bewegen und das keiner Notwendigkeit Fähige zu verknüpfen. Der Gegenstand ist der abstrakte Gedanke der Äusserlichkeit selbst.»[1] Soll also

---

[1] Log. I 1, S. 237.

nicht der logische Prozess selbst innerhalb der Quantität als das Begriffslose aufgefasst werden, was ja nicht Hegels Meinung ist, so fällt der Unterschied zwischen der Quantität und dem Begriff fort.

Indessen zeigt es sich auch, dass die Quantität ebenfalls als das Wesen gedacht ist. Sie soll das reine Aussensein sein. »Das Dritte (das Mass) ist nun die sich auf sich selbst beziehende Äusserlichkeit; als Beziehung auf sich ist es zugleich aufgehobene Äusserlichkeit und an ihr selbst der Unterschied von sich — der als Äusserlichkeit das Quantitative, als in sich zurückgekommene, das qualitative Moment ist.«[1] Die Quantitativität wird hier als das Aussensein selbst zum Unterschied von dem Insichsein gefasst. Solchenfalls aber ist sie ja eben der Unterschied, in welchem nichts unterschieden wird, oder wo das Unterschiedene eben das Unterschiedensein selbst ist, dasselbe wie das Wesen. Das Mass ist dann auch das Ansichsein, die Qualität, als etwas Äusseres, als quantitativ oder das Äussere als Ansichsein, fällt aber so mit dem Begriff zusammen. Nun wird zwar das Mass mit dem Wesen so zusammengestellt, dass in dem Mass bereits die Idee des Wesens liegen soll, und dies lässt sich auch so sagen. Man kann infolge der Dialektik der Begriffe dies ungefähr drehen wie man will, stets müssen es aber doch dieselben Kategorien sein, die zur Kennzeichnung dieser Trilogie wie zur Kennzeichnung des Seins, des Wesens und des Begriffs angewandt werden.

Natürlich denkt Hegel an etwas mehr als diese Kategorien, er giebt aber doch nur mit ihnen das für die verschiedenen Stadien Charakteristische an und kann konsequenterweise nur das tun. Die Notwendigkeit einer solchen monotonen Charakterisierung ist oben nachgewiesen worden, und tatsächlich wendet Hegel eine solche an. Die Begriffe, die er in Wirklichkeit im Sinne hat, erwähnt er gewöhnlich nur in Anmerkungen, die als solche nicht zu der wissenschaftlichen Entwicklung gehören, sondern nur subjektive Reflexionen sind. — Wenn demnach auch Qualität, Quantität und Mass konsequenterweise mit dem Erkenntnisgegensatz und dessen Einheit zusammenfallen, so denkt doch Hegel bei der Behandlung dieser Begriffe natürlich nicht immer an diese Bedeutung derselben. In gewissen Fällen dürfte dies jedoch behauptet werden können. So z. B. bei der Behandlung des Begriffs des Fürsichseins, denn dieses wird hier als abstrakter Grund für das Bewusstsein und das

---

[1] Log. I 1, S. 381.

Selbstbewusstsein bezeichnet. »Das Bewusstsein enthält schon als solches an sich die Bestimmung des Fürsichseins, indem es einen Gegenstand, den es empfindet, anschaut u. s. f. sich vorstellt, d. i. dessen Inhalt in ihm hat, der auf die Weise als Ideelles ist; es ist in seinem Anschauen selbst, überhaupt in seiner Verwicklung mit dem Negativen seiner, mit dem Andern, bei sich selbst. Das Fürsichsein ist das polemische, negative Verhalten, gegen das begrenzende Andere, und durch diese Negation desselben In-sich-reflektiertsein, ob schon neben dieser Rückkehr des Bewusstseins in sich, und der Idealität des Gegenstandes, auch noch die Realität desselben erhalten ist, indem er zugleich als ein äusseres Dasein gewusst wird. Das Bewusstsein ist so erscheinend, oder der Dualismus, einerseits von einem ihm andern, äusserlichen Gegenstande zu wissen, und andererseits für-sich zu sein, denselben in ihm ideell zu haben, nicht nur bei solchem Andern, sondern darin auch bei sich selbst zu sein. Das Selbstbewusstsein dagegen ist das Fürsichsein als vollbracht und gesetzt; jene Seite der Beziehung auf ein Anderes, einen äussern Gegenstand, ist entfernt. Das Selbstbewusstsein ist so das nächste Beispiel der Präsenz der Unendlichkeit; — einer freilich immer abstrakten Unendlichkeit, die jedoch zugleich von ganz anders konkreter Bestimmung ist als das Fürsichsein überhaupt, dessen Unendlichkeit noch ganz nur qualitative Bestimmtheit hat.«[1] Nun ist oben bemerkt worden, dass bei dem Bewusstsein wohl nicht eine abstrakte Relation, ein Fürsich unterschieden werden kann, das durch eine andere Bestimmung näher als Bewusstsein spezifiziert werden kann, sondern dass das Bewusstsein, wenn es eine konkretere Form von Fürsichsein sein soll, wie das für Hegel der Fall ist, mit dieser Relation, mit diesem Fürsich, zusammenfällt. Wird demnach ein Fürsich gedacht, das zugleich als abstrakter Grund des Bewusstseins angegeben wird, so ist es also wohl dasselbe wie das Bewusstsein, und in dem Fürsichsein denkt Hegel das Bewusstsein. Man kann dann natürlich auch in der Trilogie Sein, Dasein, Fürsichsein den Erkenntnisgegensatz und seine Einheit als von Hegel gedacht wiederfinden. Mit Bestimmtheit kann ja nicht dies nur auf Grund des hier Angegebenen behauptet werden, da das Fürsichsein mit Sicherheit nur auf Hegels Standpunkt sich als eins mit dem Bewusstsein erwiesen hat. Doch dürfte es wohl so sein, dass auch

[1] Log. I1, S. 167.

überhaupt keine Bedeutung in den Begriff des Fürsichseins hineingelegt werden kann, wenn er nicht Auffassung von sich bedeuten soll. Wir gehen indessen hier auf diese Frage nicht weiter ein.

3. Begriff, Urteil, Schluss.

Innerhalb des Wesens findet man auf dieselbe Weise den Erkenntnisgegensatz und dessen Einheit in der Trilogie Wesen, Erscheinung, Wirklichkeit wieder. Der Nachweis hiervon würde indessen nur eine Wiederholung derselben Argumente wie oben sein, weshalb wir hier von ihm absehen. Verständlich nur durch das Bewusstsein sind dem Obigen gemäss gleichfalls solche Begriffe wie der Grund und das Begründete, die Bedingung und das Bedingte, der Gegensatz zwischen der »erscheinenden» und der »ansichseienden Welt», Zufälligkeit und Möglichkeit u. s. w. Von grösstem Interesse innerhalb des Wesens ist die Trilogie Identität, Unterschied, Widerspruch, diese ist aber bereits oben behandelt worden. Wir gehen daher zu dem Begriff über. Hier haben wir schon oben gezeigt, dass in der Entwicklung von der Subjektivität zur Objektivität und Idee in Wirklichkeit der Erkenntnisgegensatz, Auffassen und Aufgefasstes, und deren Einheit, das Selbstbewusstsein, gedacht sind.

In diesem, dem subjektiven Teile der Logik finden wir indessen innerhalb der Hauptabteilungen eine ganze Reihe Begriffe, die nur als sich auf das Bewusstsein beziehend Bedeutung erhalten, und die wir daher hier etwas untersuchen wollen. Wir betrachten zunächst die Trilogie Begriff, Urteil und Schluss. Auch hier könnten wir dasselbe Räsonnement anwenden wie oben und zeigen, dass Hegel auch diese Begriffe nur mittelst der abstrakten Kategorien charakterisiert, von denen wir gefunden haben, dass sie in Wirklichkeit mit den Bewusstseinskategorien zusammenfallen. Wir wollen hier jedoch die Sache von einem etwas anderen Gesichtspunkt aus betrachten und fragen, ob die Unterscheidung zwischen Begriff, Urteil und Schluss eine Differenz im Denken oder in dem Gedachten oder in beiden sein kann. Die Behandlung dieser Begriffe soll nach Hegel der formalen Logik entsprechen. Er will hier eben die formallogischen Begriffe behandeln, aber auf eine andere Weise, als wie es in der formalen Logik geschieht. Es sollen zwar dieselben Begriffe sein, aber dialektisch gedacht. »— — —; indem sich für die Logik des Begriffs ein völlig fertiges und festgewordenes, man kann sagen verknöchertes Material

vorfindet, und die Aufgabe darin besteht, dasselbe in Flüssigkeit zu bringen, und den lebendigen Begriff in solchem totem Stoffe wieder zu entzünden; — — —».[1] Der Begriff darf nicht wie in der gewöhnlichen Logik als abstrakt bestimmt gefasst werden. Als solcher ist er nur ein abstraktes Moment in der Vernunft.[2] Auch darf das Urteil nicht wie in der formalen Logik so betrachtet werden, dass Subjekt und Prädikat als je für sich fertig ohne das Andere aufgefasst werden, wobei man meint, dass sie in dem Urteil auf eine äusserliche Weise verbunden werden. Man übersieht hierbei, dass Subjekt und Prädikat ebensosehr verschieden sind, vor allem aber das Verhältnis des Urteils zum Begriff, dass es die Selbstdifferenzierung des Begriffs ist. »Das Urteil ist die Diremtion des Begriffs durch sich selbst.»[3] Das Prädikat ist die eigene Reflexion des Begriffs, der im Subjekt als unmittelbar ist, in sich. »— — —; — das Prädikat dagegen als das Allgemeine erscheint als diese Reflexion über ihn (den Begriff) oder auch vielmehr als dessen Reflexion in sich selbst — — —.»[4] Hiermit kann man vergleichen, was z. B. betreffs der Entwicklung vom Sein zum Wesen gesagt wird. Die Lehre vom Sein soll in dem Satz enthalten sein: »Sein ist Wesen.»[5] Nun wird das Sein als sich in dem Wesen aufhebend aufgefasst. In diesem Urteil ist es also das Subjekt selbst, das sich zum Prädikat entwickelt, sich darin aufhebt. Da dies nun auch in dem Wesen der Methode liegt, so gilt es für jedes Urteil. Auf die gleiche Weise wird in der formalen Logik auch das Verhältnis zwischen den Termini des Schlusses als ein nur äusserliches aufgefasst. »Die Abstraktion, indem sie die Selbständigkeit der Extreme festhält, setzt ihnen diese Einheit als eine ebenso feste für sich seiende Bestimmtheit entgegen, und fasst dieselbe auf diese Art vielmehr als Nichteinheit denn als Einheit.»[6] Indessen zeigt Hegels Weise, Begriff, Urteil und Schluss zu bestimmen, wie ja auch zu erwarten war, wesentliche Übereinstimmungen mit der der formalen Logik.

Diese letztere fasst den Begriff als eine Einheit von Bestimmungen. So sagt z. B. Drobisch[7], der wohl in diesem Fall auch

[1] Log. II, S. 3.
[2] S. 34 und 50.
[3] S. 66, 67.
[4] S. 69.
[5] Log. I₂, S. 115.
[6] Log. II, S. 117.
[7] Logik, 3. Aufl., S. 10.

die ältere formale Logik vertreten kann: »Formen kommen den Begriffen in so weit zu, als die ihnen vorgestellten Beschaffenheiten ein vereinigtes Mannigfaltiges sind, an dem sich, ohne auf die Besonderheit des Einzelnen einzugehen, gewisse allgemeine Verhältnisse unterscheiden lassen.» Das Urteil dagegen wird als ein unmittelbares Verbinden oder Trennen von Begriffen gefasst. »Sowohl das in den Begriffen vereinigte Mannigfaltige und seine Verhältnisse, als auch die Verhältnisse der Begriffe zu einander zum Bewusstsein zu bringen, ist die Aufgabe der Urteile.» »Urteile sind daher Formen der Verknüpfung oder Trennung der Begriffe, durch welche uns die Verhältnisse derselben zu ihren Teilen und zu einander zum Bewusstsein kommen.» »Die Verknüpfung oder Trennung der Begriffe im Urteil ist eine unmittelbare, unvermittelte.» Der Schluss endlich wird als eine Verknüpfung zweier Begriffe, vermittelst eines dritten aufgefasst. »Dagegen lässt sich vorläufig wenigstens im allgemeinen die Möglichkeit übersehen, dass, wenn in zwei Urteilen das Verhältnis zweier Begriffe zu einem und demselben dritten Begriff ausgedrückt ist, mittelst dieses beiden Urteilen gemeinsamen Begriffs das Verhältnis der beiden andern Begriffe zu einander, und damit ein drittes Urteil gegeben sein kann, welches jene Begriffe verknüpft oder trennt. Dieses Zusammenfassen (Zusammenschliessen) der in gesonderten Urteilen enthaltenen Begriffe in ein neues Urteil heisst Schliessen, die daraus entstehende Denkform der Schluss.» — Was nun zunächst den Unterschied zwischen Begriff und Urteil betrifft, so scheint er notwendigerweise subjektiv, nicht ein Unterschied in dem Gedachten, sondern im Denken zu sein. Der Begriff wird ja selbst als Einheit und damit Verknüpfung von Bestimmungen gefasst. Man kann nicht antworten, dass das Urteil vielmehr ein Trennen ist, denn es soll ja ebensosehr eine Verbindung sein. Man kann auch nicht antworten, dass der Begriff eine Verbindung von Begriffsbestimmungen ist, das Urteil eine solche von selbständigen Begriffen, denn teils kann ja in einem Urteil eine Begriffsbestimmung bei einem Begriff herausgenommen, teils werden die Begriffe, die das Urteil verknüpft, in bestimmten Zusammenhängen gesetzt, und damit ist gesagt, dass sie nicht selbständig in dem Sinne sind, dass sie nicht als Begriffsbestimmungen in einander enthalten sind. Damit dass sie in dem Urteil verknüpft werden, ist ja der eine als Bestimmung bei dem anderen gedacht. Die einzige Möglichkeit ist dann die, wie Drobisch einen rein subjek-

tiven Unterschied anzugeben. Das Urteil unterschied sich ja nach ihm von dem Begriff durch seine Aufgabe, die Verknüpfung, die schon in dem Begriffe liegt, zum Bewusstsein zu bringen. Der Begriff verhält sich hiernach zum Urteil wie die dunkle Auffassung zu der klaren, das Unanalysierte zu dem Analysierten oder vielleicht richtiger die nicht analysierende zu der analysierenden Auffassung. Wenn ich von der Auffassung des Quadrats und der, dass das Quadrat vierseitig ist, die Auffassung abstrahiere, so bleibt ja ganz dieselbe Sache, das Quadrat, übrig. Man kann nicht sagen, dass in der letzteren Auffassung nach Abstraktion von dem Charakter als Auffassung die Verbindung zwischen Quadrat und Vierseitigkeit übrig ist, im ersteren Falle dagegen nur Quadrat, denn ist die Verbindung zwischen Quadrat und Vierseitigkeit objektiv, so muss diese Verbindung in dem Quadrat selbst gegeben sein. Das Quadrat und das Quadrat, das vierseitig ist, ist ganz dieselbe Sache. Wäre die Urteilsverbindung objektiv, so könnte nicht das Quadrat gedacht werden, ohne dass dessen Verbindung mit der Vierseitigkeit gedacht würde. Es wäre da kein Unterschied, das vierseitige Quadrat zu denken, und zu denken, dass das Quadrat vierseitig ist. In beiden Fällen wäre die objektive Verbindung von Quadrat und Vierseitigkeit gedacht, und damit läge in beiden Fällen ein Urteil vor. Man kann also auch nicht sagen, dass der Begriff eine Verbindung von Bestimmungen, das Urteil eine Verbindung des Begriffs mit einer seiner Bestimmungen ist, sei es dass diese nur Begriffsbestimmung oder auch selbständiger Begriff ist. Die Verbindung zwischen dem Begriff und einer seiner Bestimmungen ist ja eben die, dass die letztere Bestimmung bei dem Begriff ist. Bestimmung des Begriffs ist sie aber eben als mit Anderen im Begriff vereinigt. Diese Einheit war aber der Begriff selbst. Sowohl Begriff als Urteil drücken also ebendasselbe, nämlich die Verbindung der Begriffsbestimmungen aus. Man kann nicht sagen, dass das Urteil nur eine von den im Begriff enthaltenen Verbindungen ausdrückt, denn die Bestimmung wird im Urteil mit den anderen vereinigt. Alle liegen also in ihrer Verbindung im Urteil vor, und von einer Bevorzugung der einen vor der anderen kann man nur in der Auffassung sprechen. Nach der angegebenen Auffassung wäre das Urteil Einheit der Einheit und Eines der in der Einheit Verbundenen. Dies würde aber in einen unendlichen Regress hineinleiten. Auch kann man schliesslich nicht sagen, dass das Urteil eine Verbindung eines Begriffes vermittelst einer

der Bestimmungen mit dieser als selbständiger Begriff sei. Objektiv findet eine solche Differenz nicht statt. Der Unterschied zwischen dem Begriff und dem Urteil ist also unter den gegebenen Voraussetzungen, wenn man von dem Bewusstsein, der Auffassung, abstrahiert, undenkbar. Dasselbe gilt auch von dem Unterschied zwischen Begriff und Schluss. Wäre die Verbindung zwischen den Begriffen Sokrates, Mensch und sterblich in dem Schlusse: Der Mensch ist sterblich, Sokrates ist ein Mensch, Sokrates ist sterblich, objektiv, so wäre diese Verbindung schon in dem Begriff Sokrates gegeben. Sokrates ist ganz derselbe wie Sokrates, der als Mensch sterblich ist. Die Verbindung läge also in dem Begriff Sokrates, wäre dieser, und der Schluss als verschieden vom Begriff wäre nur ein Unterscheiden derselben im Begriffe. Wenn auch die Verbindung in dem Schlusse eine Verbindung in dem Gedachten unter Abstraktion von dem Denken wäre, so könnte also nicht der Schluss durch einen Unterschied in dem Gedachten von dem Begriff verschieden sein. Der Unterschied wäre also nur durch die Auffassung denkbar. Der Begriff wäre eine Auffassung, in welcher die Bestimmungen nicht reflektiert wären, in dem Schluss dagegen wären sie es.

Nun muss indessen, was für die Begriffe der formalen Logik von Begriff, Urteil und Schluss gilt, auch für die Begriffe Hegels hiervon gelten. Auch nach ihm ist der Begriff Einheit, wenn auch unmittelbare Einheit von Bestimmungen. Der Begriff im eingeschränkten Sinne ist das erste Stadium des Begriffes im weiteren Sinne, der subjektiven Logik, und genauer des ersten Teils derselben, der Subjektivität. »Der Begriff (im weiteren Sinne) ist zuerst der formelle, der Begriff im Anfang oder der als unmittelbarer ist. — In der unmittelbaren Einheit ist sein Unterschied oder Gesetztsein zuerst zunächst selbst einfach und nur ein Schein, so dass die Momente des Unterschiedes unmittelbar die Totalität des Begriffes sind, und nur der Begriff als solcher sind.«[1] In dem Urteil dagegen teilt sich der Begriff so, dass dessen Momente selbst als selbständige Begriffe hervortreten, und das Urteil wird also ein unmittelbares Verhältnis zwischen Begriffen. »Zweitens aber, weil er die absolute Negativität ist, so dirimiert er sich, und setzt sich als das Negative oder als das Andere seiner selbst; und zwar, weil er erst der unmittelbare ist, hat dies Setzen oder Unterscheiden die Bestimmung, dass die Momente gleichgültig gegen-

[1] Log. II, S. 33.

einander und jedes für sich wird; seine Einheit ist in dieser Teilung nur noch äussere Beziehung. So als Beziehung seiner als selbstständig und gleichgültig gesetzten Momente ist es das Urteil.»[1] Indem die vermittelte Einheit hervortritt, geht das Urteil in den Schluss über. Dieser ist daher auch bei Hegel die Denkform, wodurch ein Begriff in Verbindung mit einem anderen Begriff vermittelst des Verhältnisses beider zu einem dritten gedacht wird. »Drittens das Urteil enthält wohl die Einheit des in seine selbstständigen Momente verlorenen Begriffs, aber sie ist nicht gesetzt. Sie wird dies durch die dialektische Bewegung des Urteils, das hierdurch der Schluss geworden ist, zum vollständig gesetzten Begriff; indem im Schluss ebensowohl die Momente desselben als selbständige Extreme, wie auch deren vermittelnde Einheit gesetzt ist.» Nach dem oben Referierten sollte der Unterschied zwischen den Hegelschen Begriffen von Begriff, Urteil und Schluss und denen der formalen Logik nur der sein, dass die Begriffe bei ihm dialektisch ineinander übergehen. Der Begriff sollte selbst sich differenzieren und sich als das Urteil bestimmen, und dieses selbst zu einer vermittelten Einheit im Schlusse zurückkehren. Die Begriffe haben dann aber dieselbe Bestimmtheit wie in der formalen Logik, nur dass diese Bestimmtheit selbst in ihr Anderes übergeht. In der formalen Logik ist aber der Unterschied, wenn er objektiv gefasst wird, keiner. Zwar ist es nun auch Hegels Ansicht, dass die Begriffe zusammenfallen, verbunden sind, weshalb der eine in den anderen übergeht. Der Unterschied von der formalen Logik besteht eben darin, dass Hegel die Identität der Begriffe nachweisen will, wie der eine der andere ist und umgekehrt, er hält aber doch zugleich an ihrem Unterschied fest. Dieser Unterschied soll nach Hegel nicht nur subjektiv sein, denn dann wäre der logische Prozess eine Entwicklung des Bewusstseins. Ein solcher Unterschied lässt sich indessen unmöglich angeben. — Man könnte sagen, dass Hegel ja den Begriff nicht als Einheit von Bestimmungen fasst, sondern als eine einfache Einheit, in der die Momente nur als aufgehoben, als eins mit dem Begriff selbst sind, während sie in dem Urteil sich zu selbständigen Begriffen entwickeln, für welche die Einheit nur äusserlich ist. Soll aber überhaupt ein Unterschied in dem Begriff vorhanden sein, so kann an dem Unterschied nicht festgehalten werden. Einerseits wird gesagt, dass in dem Begriff als dem Unmittelbaren der Unterschied

[1] Ebenda.

nur Schein ist und die Momente mit dem Begriff selbst zusammenfallen.[1] Andererseits aber soll dies doch nicht bedeuten, dass kein Unterschied vorhanden ist. Aber dennoch kann es nicht bedeuten, dass sie sowohl eins mit dem Begriff als davon verschieden sind, denn dann fiele der Begriff mit dem Schluss zusammen. Dies ist indessen die einzige Weise, wie Hegel zwischen der Differenz im Begriff und im Urteil unterscheidet. In dem Begriff sollen die Momente unmittelbar die Totalität des Begriffes sein. Soll der Unterschied da beibehalten werden, so ist der Begriff dasselbe wie der Schluss. Soll der Unterschied dagegen weggedacht werden, so ist der Begriff das unmittelbare Sein, was auch nicht gemeint ist. Wenn die Bestimmungen als Momente des Begriffs bezeichnet werden, so liegt hierin, nach Hegels Weise, den Begriff Moment zu bestimmen, dass sie verschieden, zugleich aber nicht verschieden sind. »Sie sinken von ihrer zunächst vorgestellten Selbständigkeit zu Momenten herab, noch unterschiedenen, aber zugleich aufgehobenen.»[2] Hält man sich hieran, so fällt der Begriff mit dem Schluss zusammen. Dann kann auch nicht an dem Unterschied von dem Urteil festgehalten werden. In dem Urteil hatte der Begriff sich in zwei selbständige Begriffe geteilt, deren Einheit für das Urteil äusserlich war. Dies kann für Hegel nur bedeuten, dass die Einheit nicht eins ist mit dem Unterschied, der das Urteil ist. Doch soll die Einheit in dem Urteil gegeben sein. Die Begriffe in dem Urteil sind eins, diese Einheit aber ist nicht eins mit ihrem Unterschied. Sind zwei Begriffe sowohl ein und dasselbe als verschieden, so muss indessen ihre Einheit auch mit ihrem Unterschied zusammenfallen. Damit ist jedoch das Urteil dasselbe wie der Begriff und der Schluss. Dies kommt eigentlich auf das zuerst Nachgewiesene hinaus, dass der Prozess nie zu einem Neuen führen kann, sondern eine monotone Wiederholung desselben Begriffes ist. Der sowohl objektive als subjektive Unterschied, den Hegel zwischen Begriff, Urteil und Schluss angeben will, ist demnach kein Unterschied.

Da diese Begriffe dieselben sein sollen wie die entsprechenden formallogischen, nur mit der Veränderung, dass sie bei Hegel dialektisch sein sollen, so können sie also nicht ohne Bewusstsein gedacht werden. Die formallogischen Begriffe sind ja nämlich nach Hegel selbst endliche Begriffe, die als solche nicht frei von dem

[1] Log. II, S. 36.
[2] Log. I₁, S. 102.

Bewusstseinsgegensatz sind. Dadurch dass er sie dialektisch fasst, will er zwar ihre Endlichkeit aufheben, nach dem Obigen aber kann dies nur bedeuten, dass er sie sowohl als endlich wie als nichtendlich auffasst. Da er Begriff, Urteil und Schluss in der Logik behandelt, so ist demnach schon hier der Bewusstseinsgegensatz gegeben. Der subjektive Charakter des Urteils erhält ja auch besondere Bedeutung dadurch, dass der Prozess selbst eine fortschreitende Serie von Urteilen ist: das Sein ist Nichts, das Sein ist, welches Werden ist u. s. w. Dadurch erhält der ganze Prozess subjektiven Charakter, und das Problem ist dann dem Vorhergehenden gemäss erkenntnistheoretisch. Unter »subjektiv« verstehen wir hier nicht etwas nur in der Phantasie Seiendes zum Unterschied von dem Wirklichen, sondern wollen damit nur den Charakter von etwas angeben, dass es nicht ohne den Begriff der Auffassung, des Bewusstseins, denkbar ist, sei es, dass es später als Phantasie angegeben werden soll oder nicht.

4. Mechanismus, Chemismus, Teleologie.

Derselbe subjektive Charakter tritt auch in dem Begriff des Zwecks hervor. Hier stehen die Begriffe Mechanismus und Teleologie einander gegenüber. Zwar sollen die Gegensätze in dieser Trilogie, der Haupttrilogie innerhalb der Objektivität, dem zweiten Stadium in der subjektiven Logik, Mechanismus und Chemismus sein, aber in Übereinstimmung mit der gewöhnlichen Vorstellungsweise werden doch auch Mechanismus und Teleologie als Gegensätze behandelt, und die Trilogie könnte ebensowohl als Mechanismus, subjektiver Zweck und realisierter Zweck, der in Wirklichkeit dasselbe wie die Idee ist, bezeichnet werden.

Mechanischer Zusammenhang wird gewöhnlich gleich Kausalzusammenhang überhaupt gesetzt und als ein äusserer Zusammenhang im Gegensatz zu dem teleologischen als einem inneren gefasst. Ursache und Wirkung sind in der Zeit von einander ausgeschlossen. Daher ist der Zusammenhang hier ein äusserer, so dass die Wirkung nicht als in der Ursache enthalten und demnach auch nicht als daraus hervorgehend gedacht werden kann. Die Ursache kann nicht schaffend, produzierend gedacht werden. Die Zweckursache dagegen wird auf andere Weise gedacht. Hier soll der Zusammenhang ein innerer sein, das Resultat soll selbst in der Ursache vorhanden sein und den Fortgang bestimmen. Dies

ist indessen nur auf die Weise möglich, dass die Vorstellung des Resultates Ursache ist. So lautet KANT's Räsonnement, und KANT's Zweckbegriff ist es, von dem Hegel ausgeht. Damit das Resultat selbst bestimmend gedacht werden könne, sei eine andere Anschauung erforderlich als die zeitliche, in welcher stets das Ganze das Nachfolgende ist. Nun ist jedoch die Idee von dem Ganzen als die Teile bestimmend ein notwendiges regulatives Prinzip. Dies könnte von uns, die wir in der Form der Zeit auffassen, nur so gedacht werden, dass die Vorstellung von dem Ganzen als Ursache gefasst wird. Der Begriff der Vorstellung von dem Ganzen als Ursache ist daher ein notwendiges regulatives Prinzip bei der Naturerklärung. Dass dies KANT's Gedankengang ist, wird sich später bestätigen, wenn sein Zweckbegriff und dessen Verhältnis zu dem Hegels etwas näher untersucht werden wird. In diesem Zweckbegriff ist also das Bewusstsein gedacht. Hegel akzeptiert, wie erwähnt, den Kantischen Zweckbegriff. »Eines der grossen Verdienste Kant's um die Philosophie besteht in der Unterscheidung, die er zwischen relativer oder äusserer und zwischen innerer Zweckmässigkeit aufgestellt hat; in letzterer hat er den Begriff des Lebens, die Idee, aufgeschlossen und damit die Philosophie, was die Kritik der Vernunft nur unvollkommen, in einer sehr schiefen Wendung und nur negativ tut, positiv über die Reflexionsbestimmungen und die relative Welt der Metaphysik erhoben.»[1] Aber er opponiert gegen die blosse regulative Bedeutung des Kantischen Zweckbegriffs. »Aber die Zweckbeziehung ist darum nicht ein reflektierendes Urteilen, das die äusserlichen Objekte nur nach einer Einheit betrachtet, als ob ein Verstand sie zum Behuf unsers Erkenntnisvermögens gegeben hätte, sondern sie ist das an und fürsichseiende Wahre, das objektiv urteilt, und die äusserliche Objektivität absolut bestimmt.»[2] Hiermit ist indessen nicht der subjektive Charakter des Zweckbegriffs aufgehoben, es ist damit nur gesagt, dass man nicht *allein* die Wirklichkeit so zu *betrachten* hat, als wäre sie durch die Vorstellung von dem Ganzen bestimmt, sondern dass sie es auch wirklich *ist.* Die Betrachtung ist als die Wirklichkeit bestimmend und eins damit gedacht. Man könnte auch einwenden, dass Hegel das Zweckmässige als etwas auffasst, das nicht nur durch die Vorstellung des Ganzen, sondern durch das Ganze selbst bestimmt ist. Dies ist auch richtig, aber nur weil das Ganze und die Vorstellung des Ganzen für

[1] Log. II, S. 207.
[2] S. 210.

Hegel zusammenfallen. Es ist ja, wie KANT bemerkt hat, unmöglich, das Resultat selbst als Vorhergehendes zu denken. Wenn Hegel es demungeachtet tut, so geschieht es, weil das Resultat eins mit der Vorstellung des Resultates ist.

Man könnte auch einwenden, dass der Zweckbegriff in der Logik für Hegel sich überhaupt nicht auf das Zeitliche bezieht. Hier bedeute er nur das konkret Allgemeine, das Allgemeine, das das Einzelne vollständig bestimmt.[1] Wenn er bei der Behandlung KANT's wie auch sonst von Teleologie und Mechanismus als verschiedenen Prinzipien der Naturerklärung spricht und offenbar die konkreten Formen im Sinne hat, so sei seine Absicht nur die, in den konkreten Formen den allgemeinen logischen Begriff zu betrachten. Die Vorstellung von dem Ganzen als Ursache der Teile ist indessen nicht eine konkrete Form des Verhältnisses zwischen dem konkret Allgemeinen und dem Einzelnen. Solchenfalls wäre das zeitliche Verhältnis eine konkrete Form des logischen Verhältnisses zwischen dem Bestimmenden und dem Bestimmten. Dies ist widersinnig, da das zeitlich Vorhergehende nicht in dem zeitlich Nachfolgenden enthalten sein und bei demselben unterschieden werden kann oder umgekehrt. Ebensowenig könnte dies von dem Verhältnis zwischen Zweck und Mittel gesagt werden. Wenn es heisst, dass in dem teleologischen Geschehen die Vorstellung von dem Resultat die Entwicklung bestimmt, so kann dies nur bedeuten, dass die Vorstellung des Resultat Ursache ist. Es kann hier keinen abstrakteren Begriff »bestimmen» geben, der in dem Verhältnis dieser Ursache eine konkretere Form hat. Dasselbe gilt auch von dem Verhältnis Zweck-Mittel. Dann fallen aber die logischen Begriffe mit den konkreteren zusammen. Welche Begriffe sollten andererseits übrig bleiben, wenn man von dem logischen Zweckbegriff den Zweck im gewöhnlichen Sinne wegdächte? Nur diese abstrakten Kategorien allgemein, einzeln, abstrakt, konkret, unmittelbar, vermittelt, die jedoch auch selbst nicht ohne das Bewusstsein gedacht werden können. Soll nun dieses Stadium nicht nur eine Wiederholung von Vorhergehenden sein, so muss man das hinzudenken, was zu dem Zweckbegriff im gewöhnlichen Sinne gehört, damit aber hat man aufs neue den Begriff des Bewusstseins gedacht.

Der äussere, nicht realisierte Zweck ist dann das einseitig Subjektive, das dem Mechanismus und Chemismus als dem einsei-

---

[1] Ebenda.

tig Objektiven gegenübersteht, und beide werden in dem realisierten Zweck als Subjekt-Objekt vereinigt. Hiermit ist dann auch diese Entwicklung eine Lösung des Erkenntnisproblems.

5. Das Erkennen, das Gute, die absolute Idee.

Betrachtet man schliesslich auch die Entwicklung innerhalb der Idee von dem Leben zu der Erkenntnis und zur absoluten Idee, so ist das Resultat dasselbe. Beachtenswerter ist indessen die Entwicklung von der Erkenntnis zum Guten und zu der absoluten Idee als der Einheit von beiden. Dass hier wirklich die späteren, konkreteren Formen vorhanden sind, kann mittelst derselben Überlegung, wie wir sie oben angewandt haben, gezeigt werden. Die Erkenntnis in der Logik soll eine abstrakte Kategorie sein, die der bewussten Erkenntnis zukommt, gleichwie das Gute eine abstrakte Kategorie ist, die dem Willen zukommt, und die demnach in dem guten Willen eine konkretere Form hat. Entweder ist da das Bewusstsein das Konkrete, das zu Bestimmungen Erkenntnis und Wille hat, oder auch ist das Bewusstsein ein Begriff, der in Verbindung mit dem der Erkenntnis Bewusstseinserkenntnis oder Erkenntnisbewusstsein und in Verbindung mit dem Willen Bewusstseinswillen oder Willensbewusstsein giebt, oder auch schliesslich sind Bewusstsein, Erkenntnis und Wille Begriffe, die alle als Bestimmungen in ein und demselben Begriffe enthalten sind. Die vierte Möglichkeit, dass das Bewusstsein ein allgemeinerer Begriff wäre, der bei Erkenntnis und Wille unterschieden werden könnte, besteht ja hier nicht für Hegel, da das Bewusstsein in dem Prozess später als logische Erkenntnis und Wille hervortreten soll. Wäre das Bewusstsein der konkrete Begriff, in dem Erkenntnis und Wille als Bestimmungen enthalten wären, so fragt sich indessen, welcher Begriff hierbei hinzukommen und das Ganze zu Bewusstsein machen soll. Ein solcher Begriff muss ja vorhanden sein, da der Fortgang ein Fortgang zu immer konkreteren Begriffen, zu Begriffen mit immer reicherem Inhalt, immer mehr Bestimmungen sein soll. Dies kann ja nur das Bewusstsein selbst sein, da es aber das konkrete Ganze ist, so kann es nicht das sein, was nebst Wille und Erkenntnis als Bestimmung in dem Bewusstsein enthalten sein soll. Das Bewusstsein ist dann nichts mehr als Erkenntnis und Wille. Auch kann das Bewusstsein nicht neben Wille und Erkenntnis Bestimmung bei Einunddemselben, oder neben der Erkenntnis bei

Einem, neben dem Willen bei einem Andern sein, denn das Bewusstsein ist ja als solches Bewusstsein von Etwas. Unterscheidet man zwischen »Gegenstandsbewusstsein» und »Zustandsbewusstsein»[1], so kann der Einteilungsgrund hier nur der Gegenstand des Bewusstseins sein, der in dem einen Falle ein äusserer Gegenstand, in dem anderen Falle ein Zustand des Auffassenden ist. Zu sagen, dass das Gefühl ein Zustand des Subjekts zum Unterschied von dem Empfinden ist, welch letzteres Auffassung eines Gegenstandes ist, erscheint sinnlos, denn hier ist ja kein einheitlicher Gesichtspunkt für die Unterscheidung vorhanden. Übrigens brauchen wir hier nicht auf diese Frage einzugehn, da ja für Hegel das Bewusstsein notwendigerweise Bewusstsein von Etwas ist. Damit ist es ja aber auch Erkenntnis. Entweder müssen dann Bewusstsein und Erkenntnis dieselbe Sache sein, oder auch muss Erkenntnis als Bestimmung in dem Bewusstsein enthalten sein. Im letzteren Falle gelangen wir zu der früheren Auffassung zurück, bei der Untersuchung derselben zeigte es sich aber, dass das Bewusstsein nach derselben nichts mehr sein konnte als Erkenntnis und Wille. Im ersteren Falle dagegen ist gleichfalls mit der Erkenntnis das Bewusstsein gegeben.

Man könnte hier einwenden, dass Erkenntnis in der Logik für Hegel Wahrheit bedeutet, und die Wahrheit ist ein Begriff, der nicht von dem des Bewusstseins abhängen kann. Eine solche Auffassung wäre z. B. nach Husserl Psychologismus. Nun hat es ja aber keinen Sinn, zu sagen, dass eine gewisse Sache wahr ist. Das Rote z. B. kann ja weder wahr noch falsch genannt werden, und ebensowenig kann z. B. das Kausalverhältnis so bezeichnet werden. Hegel und übrigens im allgemeinen jeder Metaphysiker unterscheidet ja zwischen wahrer und falscher Wirklichkeit, das aber, weil die endliche Wirklichkeit als widersprechend aufgefasst wird. Dem Obigen gemäss kann indessen der Widerspruch sich nicht auf das Aufgefasste, unter Abstraktion von der Auffassung, beziehen, nicht von demselben ausgesagt werden. Husserl unterscheidet daher auch zwischen der Wirklichkeit und dem Wahren.[2] Die Wirklichkeit ist nicht wahr, die Urteile, Sätze usw. aber sind wahr, und diese sind nicht Vorstellungen, Bewusstsein von etwas. Nun giebt es ja indessen wahre und falsche Auffassung von etwas. Wie verhält sich da die wahre Auffassung zu den wahren Urtei-

---

[1] Siehe z. B. Pfänder, Einleitung in die Psychologie.

[2] Logische Untersuchungen, Erster Teil, S. 178, 179.

len und Sätzen? Bald heisst es, dass das in der wahren Auffassung Aufgefasste die Wahrheit ist[1], die wahren Urteile sind, bald heisst es von den idealen Sätzen, dass sie in den psychischen Urteilsakten verwirklicht werden und in diesen ihre besonderen Fälle besitzen[2]. Solchenfalls aber muss das wahre Urteil das den wahren Auffassungen Gemeinsame und demnach selbst wahre Auffassung sein. Ist die wahre Auffassung das wahre Urteil als wirklich, und dies ist hier für Husserl gleichbedeutend mit zeitlich bestimmt, so ist das wahre Urteil auch zeitlich. Die wahre Auffassung ist ja eben das wahre Urteil als zeitlich und damit aktualisiert, »gegenständlich». Solchenfalls aber kann man nicht sagen, dass das wahre Urteil auch nicht zeitlich ist. Die wahre Auffassung soll sich ja von dem wahren Urteil dadurch unterscheiden, dass sie zeitlich ist, vor und nach Anderem ist. Was ist es aber hier, das vor und nach ist? Kann dies als die wahre Auffassung, nicht aber das wahre Urteil bezeichnet werden? Nein, denn solchenfalls würde die Eigenschaft Vor selbst vor etwas sein, und zwar nicht in dem Sinne, dass Vor dasselbe wie Vor wäre, sondern so, dass die Relationsbestimmtheit Vor selbst das wäre, was in Relation stände. Wird gesagt, dass die psychologische, zeitliche Auffassung das ideale Urteil als verwirklicht ist, so muss das ideale Urteil selbst zeitlich sein. Das, was zeitlich ist, ist eben das ideale Urteil. Sagte man, dass nur das zeitliche Urteil und nicht das Urteil als solches, nur das in der Zeit verwirklichte ideale Urteil und nicht dieses selbst zeitlich wäre, so könnte dies nur bedeuten, dass die Zeitlichkeit selbst in der Zeit wäre. Man muss hier die Eigentümlichkeit des Urteils: A ist zeitlich, in der Zeit, beachten. Man könnte sich hier der übrigens unbefriedigenden Ausdrücke synthetisch und analytisch bedienen und sagen, dass dieses Urteil synthetisch ist. Wenn A früher als B ist, so kann »früher» nicht zu der Bestimmtheit des Früheren, dessen, was früher ist, gehören, denn solchenfalls wäre »Früher», ein bestimmtes Früher, selbst früher, die Relationsbestimmtheit stände selbst in Relation. Wenn der ideale Satz sich in der Zeit verwirklichen kann, so muss dies also bedeuten, dass der ideale Satz selbst zeitlich ist. Man bekommt nämlich durch die Zeitlichkeit keinen neuen Begriff, den zeitlichen Satz, der vom Satze als solchem verschieden wäre, so wie das

---

[1] Ebenda.
[2] S. 190, 186, 171.

rechtwinklige Parallelogramm etwas anderes ist als Parallelogramm als solches. Giebt es einen Begriff vom zeitlichen Satze, so ist der Satz eben als solcher zeitlich, was jedoch nicht bedeutet, dass Zeitlichkeit etwas in dem Satze als solchem Gedachtes sei. Das Urteil: der Satz ist zeitlich, kann als synthetisch bezeichnet werden. Der Begriff des wahren Satzes ist also auf diese Weise dasselbe wie der Begriff der wahren Auffassung.[1] — Um die Schwierigkeiten zu vermeiden, die mit dieser Auffassung von dem Verhältnis zwischen der wahren Auffassung und dem wahren Satze verbunden sind, denkt sich GUTTMANN die Sache nur so, dass die wahre Auffassung eine Auffassung von dem wahren Satze ist, oder genauer, dass die Wahrheit nur dem aufgefassten Satze zukommt. »Wahr oder unwahr ist nicht der Urteilsakt, den wir vollziehen, wenn wir irgend ein Urteil fällen, sondern der Satz, den wir in diesem Urteilsakt erfassen — — —.»[2] Eine falsche Auffassung von etwas haben, bedeutet demnach etwas Falsches auffassen, und wahr auffassen bedeutet etwas Wahres auffassen. Wollte man nun einwenden, dass eine wahre Auffassung von etwas Falschem solchenfalls eine Auffassung von etwas wahr Falschem bedeuten würde, so könnte zwar darauf geantwortet werden, dass es eine Auffassung von einem wahren Urteil über das falsche Urteil bedeutete, dies aber wäre doch auch eine Auffassung von dem falschen Urteil. Wenn ich ein wahres Urteil über das falsche Urteil auffasse, so fasse ich ja auch das falsche Urteil auf. Dieses aber war dasselbe, wie dass ich falsch auffasste. Wenn ich nun auffasse, dass es falsch ist, dass A B ist, und diese Auffassung wahr ist, so habe ich ja insofern eine wahre Auffassung auch von A. Würden nun die Wahrheit und die Falschheit sich auf die Urteile beziehen, die Gegenstand der Auffassung sind, so würde ich in der wahren Auffassung von dem falschen Urteil A ist B das wahre Urteil auffassen, dass es falsch ist, dass A B ist. Hierin aber würde ich das falsche Urteil A ist B auffassen, was bei den gegebenen Voraussetzungen dasselbe bedeutete, wie dass ich falsch auffasste, dass A B ist. Indem ich wahr auffasste, dass A nicht B ist, würde ich demnach auch falsch auffassen, dass A B ist, was widersinnig ist. Ich würde nicht nur den falschen Satz, dass A B ist, auffassen und ihn als falsch auffassen, sondern, da

---

[1] Siehe hierüber des Verf.'s Abhandlung »Om det kvantitativa betraktelsesättet i logiken», S. 107 ff.

[2] »Kants Begriff der objektiven Erkenntnis», S. 99.

falsche Auffassung dasselbe sein muss wie Auffassung von etwas Falschem, so würde ich, indem ich falsch auffasste, dass A B sei, einsehen, dass A nicht B ist. Eine falsche Auffassung kann also nicht als dasselbe bezeichnet werden wie Auffassung von etwas Falschem, und ebenso kann eine wahre Auffassung nicht dasselbe sein wie Auffassung von etwas Wahrem. Man kann nicht sagen, dass die Falschheit der Auffassung, die Wahrheit dem Aufgefassten zukommt. Solchenfalls würde eine wahre Auffassung von etwas Auffassung von etwas Wahrem bedeuten, und wahre Auffassung und Auffassung von etwas Wahrem würden dieselbe Sache bezeichnen. Dann wäre aber eine falsche Auffassung von etwas Wahrem ein Widersinn, das Wahre könnte nie falsch aufgefasst werden, über ein wahres Urteil könnte kein falsches Urteil gefällt werden, was widersinnig ist. — Wahrheit kann somit nicht von dem Wirklichen ausgesagt werden, auch nicht von Sätzen über das Wirkliche oder überhaupt von Sätzen, soweit diese anderes als Auffassung, Bewusstsein sein sollen. Auch kann Wahrheit nicht mit Wirklichkeit identifiziert werden. Die Schwierigkeiten, zu denen das Unterscheiden zwischen Auffassung, idealem Satz und Wirklichkeit bei Husserl führt, veranlassen Lask, Wahrheit und »Gegenständlichkeit» zu identifizieren.[1] Könnte man nun indessen auch wirklich, wie Lask es auch folgerichtig behauptet, sagen, dass räumlich-zeitliche Gegenstände Wahrheiten sind, physische Gegenstände physikalische Wahrheiten, astrische astronomische, psychische psychologische Wahrheiten u. s. w., so erhält hier, wie er es auch selbst zu meinen scheint, Wahrheit nicht dieselbe Bedeutung wie Wahrheit in dem Begriffe wahre Auffassung. Sonst gerät man auch in die obenerwähnten Schwierigkeiten. Bei Hegel aber sollte ja die Erkenntnis eine abstrakte Kategorie sein, die der Bewusstseinserkenntnis zugrunde liegt. Die Wahrheit wäre hier in derselben Weise eben der allgemeine Wahrheitsbegriff in dem Begriff des wahren Bewusstseins. Solchenfalls aber kann er nicht mit der Wirklichkeit oder mit der »Gegenständlichkeit» identifiziert werden. — Dass es nicht Relativismus zu bedeuten und dadurch zur Skepsis zu führen braucht, wenn die Wahrheit als etwas dem zeitlichen Bewusstsein Angehöriges gefasst wird, hat Verf. an anderem Orte zu zeigen versucht.[2]

---

[1] »Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre», S. 39 ff.

[2] Siehe die Abhandlung »Om det kvantitativa betraktelsesättet i logiken».

Es könnte scheinen, als wenn Hegel hier wirklich selbst gemeint hätte, dass das Auffassen in abstracto gleichwie der Wille in demselben Sinne, wie man diese Wörter gewöhnlich nimmt, demnach als Bewusstsein oder Formen von Bewusstsein, in der Logik vorkämen, und dass er unter Bewusstsein nur die konkreteren Formen von Auffassung und Wille, von Bewusstsein in gewöhnlichem Sinne, verstanden habe. Die logische Erkenntnis wird »das Sichselbsterfassen des Begriffs»[1] genannt, und ebenso wird von Wollen und Handeln gesprochen. Mit Rücksicht auf die oben angeführten, deutlichen Aussprüche muss man wohl aber auch hier als Hegels Meinung annehmen, dass diese Begriffe ebenso wie »Denken», »Wissen», »Wahrheit» in der Bedeutung der abstrakt logischen Grundlagen für die konkreteren Begriffe mit denselben Namen genommen werden. Da das Bewusstsein später in dem subjektiven Geiste hervortritt, handelt es sich auch nicht nur um die konkreteren Formen des Bewusstseins, wie Empfindung, Vorstellung, Fühlen u. s. w., sondern auch um das Bewusstsein im allgemeinen.

Charakteristisch für Hegel und, wie später gezeigt werden wird, aus dem Erkenntnisproblem heraus verständlich, ist, dass er die absolute Idee, die Methode, als Einheit von Auffassen und Wollen, von theoretisch und praktisch auffasst. In der Erkenntnis ist das Subjekt das Passive, Unwirkliche, das das Gegebene nur auffasst. In dem Willen dagegen ist es das Aktive, das das ihm Entgegenstehende, das an sich selbst nichtig ist, bestimmt. »Die gesetzte Bestimmung gilt daher ebensosehr als eine nur gefundene Voraussetzung, als ein Auffassen eines Gegebenen, worin die Tätigkeit des Begriffs vielmehr nur darin besteht, negativ gegen sich selbst zu sein, sich gegen das Vorhandene zurückzuhalten und passiv zu machen, damit dasselbe nicht bestimmt vom Subjekte, sondern sich, wie es in sich selbst ist, zeigen könne»[2]. »In der theoretischen Idee steht der subjektive Begriff, als das Allgemeine, an und für sich Bestimmungslose, der objektiven Welt entgegen, aus der er sich den bestimmten Inhalt und die Erfüllung nimmt. In der praktischen Idee aber steht er als Wirkliches dem Wirklichen gegenüber; die Gewissheit seiner selbst, die das Subjekt in seinem An- und Fürsich-Bestimmtsein hat, ist aber eine Gewiss-

---

[1] Log. II, S. 237, 269.

S. 270.

heit seiner Wirklichkeit und die Unwirklichkeit der Welt; — — —.»[1] Diese Formen sind indessen beide einseitig und werden daher in der absoluten Idee aufgehoben. »Die Idee des an und für sich bestimmten Begriffs ist hiermit gesetzt, nicht mehr bloss im tätigen Subjekt, sondern ebensosehr als eine unmittelbare Wirklichkeit, und umgekehrt diese, wie sie im Erkennen ist, als wahrhaftseiende Objektivität zu sein. Die Einzelnheit des Subjekts, mit der es durch seine Voraussetzung behaftet wurde, ist mit dieser verschwunden; es ist hiermit jetzt als freie, allgemeine Identität mit sich selbst, für welche die Objektivität des Begriffs ebensosehr eine gegebene, unmittelbar vor dasselbe vorhandene ist, als es sich als den an und für sich bestimmten Begriff weiss. In diesem Resultate ist hiermit das Erkennen hergestellt, und mit der praktischen Idee vereinigt, die vorgefundene Wirklichkeit ist zugleich als der ausgeführte absolute Zweck bestimmt, aber nicht wie im suchenden Erkennen bloss als objektive Welt, deren innerer Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist. Dieses ist die absolute Idee.»[2] Jedoch wird die absolute Idee nicht als das absolut Gute und Wahre bezeichnet, sondern als die absolute Wahrheit und das absolute Wissen. »Drittens erkennt der Geist die Idee als seine absolute Wahrheit, als die Wahrheit, die an und für sich ist; die unendliche Idee, in welcher Erkennen und Tun sich ausgeglichen hat, und die das absolute Wissen ihrer selbst ist»[3]. Daher wird auch die Erkenntnis oder die Wahrheit, die dem Guten, dem Willen entgegensteht, bezeichnet als »eine Wahrheit, die zugleich nicht Wahrheit sein soll.»[4] In der Erkenntnis ist nämlich das Subjekt als passiv Aufnehmendes nicht eins mit dem Objekt, sondern wird von diesem bestimmt. In dem Willen ist zwar das Objekt von dem Subjekt bestimmt, aber so, dass er damit einseitig subjektiv, das Objekt nicht zugleich selbständig wird. In der absoluten Wahrheit muss also das Subjekt als eins mit dem Objekt, als das Objekt bestimmend, hervorbringend, gedacht werden, das jedoch zugleich selbständig im Verhältnis zu jenem sein soll. Aus dem Obigen geht hervor, dass der Fortgang von der Erkenntnis zum Guten und zu der absoluten Idee eine Entwicklung von Bewusstseinsobjekt zu Bewusstseinssubjekt und Selbstbewusstsein ist.

---

[1] S. 310.
[2] S. 317.
[3] S. 236.
[4] S. 268.

Man könnte gegen den ganzen Versuch, zu beweisen, dass das Erkenntnisproblem in der Logik behandelt wird, dadurch dass man das Bewusstsein und den Bewusstseinsgegensatz als dort gegeben nachweist, den Einwand erheben, dass etwas derartiges, um die angegebene Aufgabe zu lösen, nicht notwendig oder auch nur richtig ist. Das Erkenntnisproblem zu lösen heisst, wie Fichte wenigstens in einem Gedankengange diese Aufgabe fasst, das Bewusstsein aus dem ihm zugrunde liegenden reinen Ich, der Subjekt-Objektivität, und seiner Tätigkeit, die mit diesem Ich selbst eins ist, zu erklären, zu deduzieren. Soll nun Hegels Grundproblem das erkenntnistheoretische sein, so kann nicht der Begriff des Bewusstseins bereits in der Logik vorhanden sein. Als Resultat der ganzen Deduktion kann er erst in dem letzten Stadium des Prozesses, im Geiste, hervortreten. Käme der Bewusstseinsgegensatz bereits in der Logik vor, so wäre er also bereits in einem frühen Stadium des Prozesses hergeleitet und erklärt, und das Erkenntnisproblem könnte nicht das Hauptproblem sein. Ja, kommt der Begriff des Bewusstseins, wie oben zu zeigen versucht worden, schon in dem Ausgangspunkt der Logik vor, so ist Hegels Problem überhaupt nicht das erkenntnistheoretische, denn dann ist der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt bereits als möglich vorausgesetzt, und die Aufgabe ist gar nicht die, ihn zu erklären. Indessen schliesst auch Fichte's oben angegebene Aufgabe in sich, dass der Bewusstseinsgegensatz bereits in dem Ausgangspunkt gegeben ist. Dem Bewusstsein zugrunde liegt ja nach ihm letzthin das Sichselbstsetzen des reinen Ichs und das Setzen eines Nicht-Ich durch das reine Ich. Mit dem Setzen des Nicht-Ich ist die Aufgabe gegeben: ein x zu finden, das das Nicht-Ich denkbar macht, ohne dass die Einheit des Ichs damit aufgehoben wird. Auf diese Weise soll der zweite Grundsatz aus dem ersten hergeleitet werden, und damit wäre das Bewusstsein seiner Möglichkeit nach erklärt. Der Gegensatz, den es zu erklären gilt, und der auch derjenige ist, der sich in dem Bewusstsein wiederfindet und bewirkt, dass dieses einer Erklärung bedarf, ist somit bereits in dem Ausgangspunkt vorhanden. Das, was hergeleitet werden soll, ist also schon in dem Ausgangspunkt gegeben und tritt in dem Prozess nicht erst damit hervor, dass seine Möglichkeit nachgewiesen ist. Hierüber indessen später mehr. Auch nach dem Fichteschen Gedankengange ist also in dem Prozess, der eine Lösung des Erkenntnisgegensatzes ist, dieser letztere bereits in dem

Ausgangspunkt vorhanden und zwar als Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt im Bewusstsein, zwischen Auffassen und Aufgefasstem. Dass der Begriff des Bewusstseins in Wirklichkeit bei Hegel bereits in der Logik vorhanden ist, bildet somit keine Instanz dagegen, dass sein Hauptproblem das erkenntnistheoretische ist. Im Gegenteil, wenn es überhaupt als ein Problem aufgefasst wird, wie das Subjekt etwas von sich Unabhängiges auffassen kann, so ist das Problem erst mit dem Begriff einer Auffassung von etwas, das von dem Auffassenden unabhängig ist, gegeben. Sagt man, man müsse, um das Problem lösen zu können, auf die dem Bewusstsein zugrunde liegende Subjekt-Objektivität zurückgehn, so ist oben gezeigt worden, dass in dieser doch das Bewusstsein gedacht ist, zugleich damit dass es verneint ist. Das Gleiche gilt auch, wenn man sagt, dass man dann von etwas ausgehn müsse, woraus das Bewusstsein hergeleitet werden kann. In diesem muss jedoch, wie später gezeigt werden wird, das Bewusstsein gedacht sein.

Dass Hegel der obigen Betrachtung gemäss das Problem bereits in der Logik gelöst denkt, kann auch nicht als Einwand dagegen angeführt werden, dass das Hauptproblem das erkenntnistheoretische ist, da der Inhalt der oben dargestellten Gedankengänge der gewesen ist, dass eben, weil die Weise, wie Hegel das Problem lösen will, zu Widersprüchen führt, das Problem stets aufs neue wiederkehrt. Jede Trilogie ist eine Lösung des Erkenntnisproblems, das jedoch, da diese Lösung verfehlt und das Problem in der Lösung selbst ungelöst gegeben ist, stets in der nächsten Trilogie wiederkehrt. Die oben angewandte Weise, das Vorhandensein desselben in Hegels Logik nachzuweisen, kann daher auch nicht unrichtig sein oder gegen die aufgestellte Grundbehauptung streiten, dass Hegels Hauptproblem das erkenntnistheoretische ist.

B. Logische Idee, Natur, Geist und die Entwicklung innerhalb des letzteren.

1. Logische Idee, Natur, Geist.

Dehnt man nun die Untersuchung auf die übrigen Teile des Systems aus, und betrachtet dabei zunächst das System in seiner Gesamtheit, die Haupttrilogie Logik, Naturphilosophie und Geistes-

philosophie, so ergiebt sich dasselbe Resultat. Die logische Idee ist die Subjektivität, die Natur die Objektivität und der Geist Subjekt-Objekt. Die Natur ist »die absolut für sich selbst ohne Subjektivität seiende Äusserlichkeit des Raums und der Zeit»[1]. Dadurch dass sie sich frei als ihr eigenes Anderes in der Natur bestimmt, ist die logische Idee in dem Geiste für sich. »Die Idee aber erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und dies zugleich als die Tätigkeit, sich selbst nur für sich zu sein, sich gegenüber zu stellen und in diesem Andern nur bei sich selbst zu sein»[2]. Nach dem oben Dargelegten bedeutet dies, dass die Entwicklung von logischem Denken zu Natur und Geist die Entwicklung von Subjekt zu Objekt und Selbstbewusstsein ist. Direkt wird dies auch in der Geistesphilosophie ausgesprochen. »Das Bewusstsein aber enthält wesentlich dieses, dass ich für mich, mir Gegenstand bin. Mit diesem absoluten Urteil, der Unterscheidung meiner von mir selbst, macht sich der Geist zum Dasein, setzt sich als sich selbst äusserlich; er setzt sich in die Äusserlichkeit, welches eben die allgemeine unterscheidende Weise der Existenz der Natur ist»[3]. Dass die logische Idee sich als Natur bestimmt, bedeutet demnach, dass sie sich einen Gegenstand zur Auffassung giebt, Bewusstsein wird. Oder das Bewusstsein ist selbst dieses absolute Urteil, worin die logische Idee sich als Natur bestimmt. Damit ist dann ja gesagt, dass das logische Denken das Subjekt, die Natur das Objekt in dem Bewusstsein ist. Solchenfalls ist der Geist als Einheit des logischen Denkens und der Natur Selbstbewusstsein. In dem Bewusstsein ist der Geist noch nicht vollendet. Oben gegebenen Zitaten gemäss ist zwar das Bewusstsein »in seiner Verwickelung mit dem Negativen seiner mit dem Andern, bei sich selbst», in dem Bewusstsein aber besitzt der Gegenstand nicht nur seine Realität in dem Subjekt, ist nicht nur als eins mit dem Subjekt selbständige Wirklichkeit, sondern er hat auch seine Realität ausserhalb desselben, indem er als ein äusseres Dasein gewusst wird. Das Bewusstsein ist der Dualismus zwischen dem Wissen von einem Anderen, für es Äusseren, und dem Wissen, das in diesem Wissen von einem Äusseren sich weiss. Vollständiges Fürsichsein ist nur das Selbstbewusstsein. Der Geist

[1] Log. II, S. 343.

[2] Enzykl., S. 25.

[3] Gesch. der Phil., S. 46.

als Einheit von logischem Denken und Natur ist also in seiner vollkommensten Form als absoluter Geist Selbstbewusstsein.

Man könnte einwenden, dass die logische Idee erst damit, dass sie mit der Natur zusammengegangen ist, zugleich aber noch diese als etwas Äusseres, das nicht nur in seiner Einheit mit der Idee selbständige Existenz besitzt, sich gegenüberstehend hat, Subjekt im Bewusstsein ist. Und dass auf dieselbe Weise die Natur, erst nachdem sie in Einheit mit der logischen Idee aufgenommen worden ist, doch aber andauernd ausserdem als selbständig gegenüber derselben bestehn bleibt, Objekt im Bewusstsein ist. Denn erst in und mit diesem ersten Vereinigen von logischem Denken und Natur entsteht ja der Begriff des Bewusstseins. Die logische Idee bestimmt sich demnach zwar später als Subjekt im Bewusstsein, in der Logik aber ist sie es noch nicht. Auf dieselbe Weise wird zwar später die Natur Objekt im Bewusstsein, in der Naturphilosophie ist sie es aber noch nicht. Dies ist zweifellos auch Hegels Gedanke, und er deckt sich in Wirklichkeit mit dem Fichte's. Auch er reisst auf diese Weise das Subjekt in dem Bewusstsein von dem Bewusstsein los und meint, dass es auf solche Weise von diesem geschieden selbständige Existenz besitzt. Dies wird später nachgewiesen werden. Das Subjekt im Bewusstsein ist das Auffassende. Nun ist indessen das logische Denken ebensowenig wie Fichte's reines Ich etwas, das Subjekt ist, sondern es ist die Subjektivität selbst. Die Subjektivität im Bewusstsein ist der Charakter als Auffassendes. Dies ist nun indessen der Begriff der Beziehung selbst auf das Objekt, das Auffassen des Objekts. Soll man von diesem Begriff den des Objekts unterscheiden, so dass er nicht mehr Auffassen von etwas ist, so ist er nicht länger Auffassen, Subjektivität. Das Gleiche gilt von dem Objekt, sofern es eben in seinem Charakter als Aufgefasstes gedacht ist. Soll der Begriff aufgefasst gedacht werden, ohne als »von etwas aufgefasst» gedacht zu werden, so ist er nicht länger der Begriff aufgefasst, da dieser Begriff seiner Bedeutung nach auf das hinweist, was auffasst. Also kann, wenn der Begriff Auffassend nicht als Auffassen *von etwas* gedacht werden soll, nicht ein anderer Begriff als Auffassen übrig bleiben, z. B. ein abstrakterer Subjektsbegriff, die logische Subjektivität, denn wenn das Auffassende als Subjekt bezeichnet wird, so ist das nach dem oben Dargelegten für Hegel gleichbedeutend damit, dass es auffassend ist. Wenn man den Begriff Auffassen als nicht Auffassen von etwas denken soll, so muss man eben von

dem Begriff Auffassen abstrahieren, dann aber bleibt ja nichts übrig. Der Begriff Auffassen als der Begriff eben der Beziehung selbst auf das Aufgefasste muss ganz dasselbe sein wie Auffassen von etwas. Davon abstrahieren, dass es Auffassen von etwas ist, heisst daher davon abstrahieren, dass es Auffassen ist. Man kann also nicht dadurch, dass man bei dem Auffassen von etwas von dem »von etwas» abstrahiert, einen abstrakteren Subjektsbegriff, das logische Denken, zurückbehalten, denn nach einer solchen Abstraktion bleibt nichts zurück. In Wirklichkeit denkt ja auch Fichte und, wie gezeigt worden ist, im Grunde auch Hegel die Sache so, dass, wenn man von dem Auffassen von etwas das Etwas, das Objekt, wegdenkt, man ein Subjekt übrigbehält, das sein eigenes Objekt ist, d. h. man behält Auffassen von etwas übrig, wobei aber »etwas» eins mit dem Auffassen sein soll. Aus dem oben Gesagten geht hervor, dass dies bedeutet, dass man das Auffassen sowohl zurückbehält als nicht zurückbehält, oder genauer, dass in dem Resultat der Abstraktion der Gegensatz übrigbleibt, zugleich aber in diesem Resultat sowohl bejaht als verneint wird.

Ausserdem sei daran erinnert, dass dies, dass ein Begriff als Moment eines späteren Begriffes nach Hegel in einer neuen Form hervortreten soll, nur bedeuten kann, dass es nur in Einheit mit seinem Gegensatz ist. Ein neuer Begriff, etwas anderes als eben der Begriff der Einheit der Entgegengesetzten, ist damit nicht gegeben. Man hat nicht, wie jedoch Hegel meint, einen neuen Begriff erhalten, *in* welchem die Entgegengesetzten eins sind, sondern man hat nur den abstrakten Begriff von Einheit in den Entgegengesetzten. Werden die Entgegengesetzten z. B. in dem Begriff A als vereinigt bezeichnet, so ist nicht A etwas, was zur Bestimmung hat, Einheit der Entgegengesetzten zu sein, sondern es ist der Begriff selbst der Einheit der Entgegengesetzten, nur eine andere Benennung hierfür. Sollen nun das logische Denken und die Natur Momente des Bewusstseins und als solche Auffassen und Aufgefasstes sein, so sind also hierdurch keine neuen Begriffe hinzugekommen, sondern das im Bewusstsein Auffassende ist das logische Denken, das als eins mit der Natur auch das logische Denken nicht sein soll, und das im Bewusstsein Aufgefasste ist die Natur, die als eins mit der logischen Idee auch die Natur nicht ist. Als verschiedene Momente des Bewusstseins sind sie dann indessen eben das logische Denken und die Natur. Diese sind demnach ganz dasselbe wie Subjekt und Objekt im Bewusst-

sein, und dies gilt von ihnen auch innerhalb der Logik und der Naturphilosophie. Es steht also fest, dass die Entwicklung von logischem Denken zu Natur und Geist mit der Entwicklung von Auffassen zu Aufgefasstem und Selbstbewusstsein zusammenfällt.

2. Die Entwicklung des subjektiven Geistes.

Am klarsten tritt jedoch ganz natürlich der erkenntnistheoretische Charakter der Entwicklung in der Geistesphilosophie hervor. Hier fasst nämlich Hegel selbst ausdrücklich Subjekt und Objekt als Subjekt und Objekt im Bewusstsein. Es handelt sich nicht länger um Subjekt und Objekt als abstrakt logische Kategorien, die dem Bewusstseinssubjekt und dem Bewusstseinsobjekt zugrunde liegen, sondern um die konkreteren Formen selbst. Der Geist in seiner Unmittelbarkeit, der subjektive Geist, ist das einseitige Bewusstseinssubjekt, das als solches endlich ist. »Der Geist in seiner Idealität sich entwickelnd ist der Geist als erkennend. Aber das Erkennen wird hier nicht bloss aufgefasst, wie es die Bestimmtheit der Idee als logischer ist (§ 223), sondern wie der konkrete Geist sich zu demselben bestimmt.«[1] Der Geist in seiner Idealität ist hier der subjektive Geist. »Die Entwicklung des Geistes ist, dass er in der Form der Beziehung auf sich selbst ist, innerhalb seiner ihm die ideelle Totalität der Idee, d. i. dass das, was sein Begriff ist, für ihn wird, und ihm sein Sein dies ist, bei sich, d. i. frei zu sein, — subjektiver Geist; in der Form der Realität — — —; — objektiver Geist«.[2] Dieser ist nicht subjektiv in dem Sinne, dass er ein einzelnes Individuum ist. Ein solches ist nach Hegel nie Gegenstand der Wissenschaft. »Die Erkenntnis des Geistes ist die konkreteste, darum höchste und schwerste. Erkenne dich selbst, dies absolute Gebot hat weder an sich, noch da wo es geschichtlich als ausgesprochen vorkommt, die Bedeutung, nur einer Selbsterkenntnis nach den partikulären Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums, sondern die Bedeutung der Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen an und für sich, — des Wesens selbst als Geistes. Ebensowenig hat die Philosophie des Geistes die Bedeutung der sogenannten Menschenkenntnis, welche von andern Menschen gleichfalls die Besonderheiten, Leidenschaften, Schwächen, diese sogenannten Fal-

[1] Enzykl., S. 397.
[2] S. 394.

ten des menschlichen Herzens zu erforschen bemüht ist, — eine Kenntnis, die teils nur unter Voraussetzung der Erkenntnis des Allgemeinen des Menschen und damit wesentlich des Geistes Sinn hat, teils sich mit den zufälligen, unbedeutenden, unwahren Existenzen des Geistigen beschäftigt, aber zum Substantiellen, dem Geiste selbst nicht dringt.»[1] Wenn Hegel sagt, dass er in der Logik nicht das wirkliche Bewusstsein behandelt, sondern nur die logischen Kategorien, die diesem zugrunde liegen, so meint er also nicht nur, dass die Logik nur das allen bewussten Wesen Gemeinsame, die allgemeine Struktur des Bewusstseins, zum Unterschied von dem Individuellen und Zufälligen behandelt. Der Gegenstand der Logik darf für ihn da nicht einmal die Subjektivität in dem Sinne der allgemeinen Bewusstseinssubjektivität sein, wenn auch dies, wie wir gesehen haben, in Wirklichkeit doch oft der Fall ist. — Häufig fasst man die Objektivität der Erkenntnis als ihren Grund in der allgemeinen Struktur des Bewusstseins besitzend auf, und so wird gewöhnlich und teilweise mit Recht Kant aufgefasst. Die Erkenntnis ist objektiv, wenn sie mit dem Bewusstsein überhaupt übereinstimmt und nicht durch ein individuelles Bewusstsein bestimmt wird. Bald wird dieses Bewusstsein als das allen individuellen Bewusstsein Gemeinsame oder als das Bewusstsein der geschichtlichen Menschheit gefasst[2], bald als ein Normalbewusstsein.[3] Auch dieses Normalbewusstsein wird jedoch als Bewusstsein überhaupt angegeben.[4] Die Urteile eines einzelnen Subjekts sind wahr, soweit sie dieses Bewusstsein realisieren. Der Begriff des Objekts ist dann der Begriff dieses Bewusstseins überhaupt, der Einheit in diesem Bewusstsein. Man könnte nun, wie gesagt, behaupten, dass Hegel mit der Subjektivität des logischen Denkens dieses Bewusstsein überhaupt, die dem einzelnen Bewusstsein zugrunde liegt, gemeint hätte, wie wir aber gesehen haben, ist dies nicht seine bewusste Meinung, wenn auch dieser Gedanke sich konsequent bei ihm nachweisen lässt. Bewusst macht er sich wenigstens nicht in der Logik dieses gewöhnlichen Psychologismus schuldig, wenn er auch folgerichtig in seinem Standpunkt liegt. Die Subjektivität in der Logik, die in der absoluten Idee eins ist mit der logischen Objektivität, ist gar nicht das Bewusst-

[1] S. 389.

[2] Siehe z. B. Paulsen, Kant, S. 158 u. 184.

[3] Z. B. Windelband, Präludien, S. 46.

[4] Siehe z. B. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, S. 456.

sein, sondern eine abstrakt logische Kategorie, die jedem und nicht nur dem individuellen Bewusstsein zugrunde liegt. Der Erkenntnisgegenstand ist demnach in der Logik gar nicht das Bewusstsein überhaupt, und auch nicht in der Naturphilosophie. Die Erkenntnis kann also ihre Objektivität nicht durch ein Bewusstsein überhaupt erhalten, der Begriff des Erkenntnisobjekts kann nicht der Begriff der Bewusstseinseinheit überhaupt sein.

Diesem Gedankengange Hegels gemäss sollte nun auch das Erkenntnisproblem erst hier in und mit dem Geiste hervortreten. Der subjektive Geist ist das allgemeine Bewusstseinssubjekt, das Bewusstsein überhaupt. Wir betrachten indessen zuerst die Entwicklung innerhalb des subjektiven Geistes, wo Hegel selbst einem Gedankengange gemäss den Bewusstseinsgegensatz zu behandeln und zu lösen vermeint. — Die Natur, das körperlich einzelne »Aussersichseiende», geht in der Seele in unmittelbare konkrete Totalität über, die als unmittelbar noch einfache Allgemeinheit ist. Die Momente dieser Entwicklung werden durch die verschiedene Stellung der Seele zum Körper bestimmt. Sie ist zuerst in unmittelbarer Einheit mit dem Körperlichen natürliche Seele. Als individuell tritt sie in Verhältnis hierzu und ist als Bestimmtheit desselben abstrakt für sich fühlende Seele. Schliesslich hat sie die Körperlichkeit durchdrungen, sie sich zu eigen gemacht und bezieht sich in dieser auf sich selbst. So ist sie wirkliche Seele.[1] — Man sieht, dass es immer dieselben abstrakten Kategorien sind, die die Entwicklung bestimmen, obwohl Hegel in sie auch und rein willkürlich gewisse von aussen her geholte konkrete Vorstellungen hineindenkt. — Als sich auf sich beziehend und somit als Fürsichsein unterscheidet sich die Seele aber von ihrem unmittelbaren Sein und stellt sich dieses als Körperlichkeit entgegen. Indem die Seele also die natürliche Totalität ihrer Bestimmungen als ein Objekt, eine für sie äussere Welt, von sich ausschliesst und sich darauf bezieht, so dass sie dabei auch unmittelbar in sich reflektiert ist, ist sie Bewusstsein.[2] »Das Bewusstsein macht die Stufe der Reflexion oder des Verhältnisses des Geistes, seiner als Erscheinung, aus. Ich ist die unendliche Beziehung des Geistes auf sich, aber als subjektive, als Gewissheit seiner selbst; die unmittelbare Identität der natürlichen Seele ist zu dieser reinen ideellen Identität mit sich erhoben, der Inhalt von jener ist für diese für sich sei-

[1] Enzykl., S. 401 u. 433.
[2] S. 434, 435.

ende Reflexion Gegenstand. Die reine, abstrakte Freiheit für sich entlässt ihre Bestimmtheit, das Naturleben der Seele, als ebenso frei als selbständiges Objekt, aus sich, und von diesem als ihm äussern ist es, dass Ich zunächst weiss, und ist so Bewusstsein. Ich als diese absolute Negativität ist an sich, die Identität in dem Anderssein; Ich ist es selbst und greift über das Objekt als ein an sich aufgehobenes über, ist Eine Seite des Verhältnisses und das ganze Verhältnis; — das Licht, das sich und noch Anderes manifestiert. — Die Identität des Geistes mit sich, wie sie zunächst als Ich gesetzt ist, ist nur seine abstrakte, formelle Idealität. Als Seele in der Form substantieller Allgemeinheit ist er nun die subjektive Reflexion-in-sich auf diese Substantialität als auf das Negative seiner, ihm Jenseitiges und Dunkles bezogen. Das Bewusstsein ist daher, wie das Verhältnis überhaupt, der Widerspruch der Selbständigkeit beider Seiten, und ihrer Identität, in welcher sie aufgehoben sind. Der Geist ist als Ich Wesen, aber indem die Realität in der Sphäre des Wesens als unmittelbar seiend und zugleich als ideell gesetzt ist, ist er als das Bewusstsein nur das Erscheinen des Geistes.»[1]

Wir weisen beiläufig darauf hin, dass hier die Bewusstseinssubjektivität als das Wesen bezeichnet wird. Zwar soll die Realität des Wesens unmittelbar sein, was hier bedeuten muss, dass es nicht einem Äusseren, seiner Äusserlichkeit, entgegengesetzt, sondern selbst die Reflexion in diese ist, die auch nur in dieser Reflexion ist. Sie ist dann aber die Bewusstseinssubjektivität als auf diese Weise unmittelbar gedacht. Damit ist jedoch nicht die Bewusstseinssubjektivität beseitigt.

Indessen ist nun hiermit das erkenntnistheoretische Problem gegeben. Der Gegensatz und der Widerspruch zwischen dem als selbständig gedachten Subjekt und dem ebenso gedachten Objekt oder, was dem Vorhergehenden gemäss dasselbe ist, zwischen ihnen als verschieden und als in Einheit, worin sie also nicht selbständig, sondern als Momente, negiert, sind, ist hiermit gegeben und verlangt seine Lösung. Über diesen Gegensatz kam nach Hegel nie die Kantisch-Fichtesche Philosophie hinaus. »Die Kantische Philosophie kann am bestimmtesten so betrachtet werden, dass sie den Geist als Bewusstsein aufgefasst hat und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie desselben, enthält. Sie betrachtet Ich als Beziehung auf ein Jenseitsliegendes,

[1] S. 436—37.

das in seiner abstrakten Bestimmung das Ding an sich heisst, und nur nach dieser Endlichkeit fasst sie sowohl die Intelligenz als den Willen. Wenn sie im Begriff der reflektierenden Urteilskraft zwar auf die Idee des Geistes, die Subjekt-Objektivität, einen anschauenden Verstand u. s. f., wie auch auf die Idee der Natur kommt, so wird diese Idee selbst wieder zu einer Erscheinung, nämlich einer subjektiven Maxime, herabgesetzt. Es ist daher für einen richtigen Sinn dieser Philosophie anzusehen, dass sie von Reinhold als eine Theorie des Bewusstseins, unter dem Namen Vorstellungsvermögen, aufgefasst worden ist. Die Fichtesche Philosophie hat denselben Standpunkt, und nicht-Ich ist nur als Gegenstand des Ich, nur im Bewusstsein bestimmt; es bleibt als unendlicher Anstoss, d. i. als Ding an sich. Beide Philosophien zeigen daher, dass sie nicht zum Begriffe und nicht zum Geiste, wie er an und für sich ist, sondern nur, wie er in Beziehung auf ein Anderes ist, gekommen sind.»[1] Wenn Hegel sagt, dass Kant und Fichte, indem sie nicht über den Erkenntnisgegensatz hinausgelangen, nur die Phänomenologie des Bewusstseins behandeln im Gegensatz zu der Philosophie desselben, so kann es scheinen, als wenn er in Übereinstimmung mit früheren Urteilen über dieselben Philosophen gemeint habe, dass sie auf einem propädeutischen Standpunkt stehn geblieben und demnach auch nie zu dem Standpunkt gelangt seien, auf dem wir uns nun befinden, zur Phänomenologie als einem Stadium der Philosophie. Es läge da eigentlich kein Anlass vor, hier diese Philosophen zu berücksichtigen. Indessen soll ja doch, wie die obigen Zitate zeigen, der Bewusstseinsgegensatz auch hier innerhalb der Philosophie und zwar als ein Widerspruch hervortreten. Der einzige Unterschied von dem propädeutischen Gegensatz wäre da der, dass es in der Philosophie die Subjekt-Objektivität selbst ist, die sich als Gegensatz bestimmt. Oben ist jedoch gezeigt worden, dass dies keinen Unterschied bedingt. Die Subjekt-Objektivität als Subjekt ist ganz dasselbe wie das Subjekt schlechthin. Der Erkenntnisgegensatz ist hier also ganz derselbe wie in der propädeutischen Phänomenologie und in der Kantisch-Fichteschen Philosophie, wie sie von Hegel aufgefasst wird. Ferner hiess es, dass der Bewusstseinsgegensatz gelöst sei erst in dem Geiste als an und für sich, der nicht länger ein Anderes gegen sich habe, also erst in der höchsten Form des Geistes. Der Gegensatz aber,

[1] S. 438.

der erst in dem Resultat der Entwicklung gelöst wird, und dessen Einheit eben dieses Resultat ist, muss der Grundgegensatz im System sein. Der Erkenntnisgegensatz ist demnach der Grundgegensatz im System und das Erkenntnisproblem sein Hauptproblem.

Zunächst wird jedoch die Lösung hiervon als Ziel schon für die Entwicklung des Bewusstseins bestimmt. »Das Ziel des Geistes als Bewusstsein ist, diese seine Erscheinung mit seinem Wesen identisch zu machen, die Gewissheit seiner selbst zur Wahrheit zu erheben. Die Existenz, die er im Bewusstsein hat, hat darin ihre Endlichkeit, dass sie die formelle Beziehung auf sich, nur Gewissheit ist; weil das Objekt nur abstrakt als das Seinige bestimmt oder er in demselben nur in sich als abstraktes Ich reflektiert ist, so hat diese Existenz noch einen Inhalt, der nicht als der seinige ist.»[1] Man sollte also erwarten, dass der Erkenntnisgegensatz schon durch die Entwicklung des Bewusstseins, durch die Entwicklung in der Phänomenologie als dem zweiten Stadium des subjektiven Geistes gelöst würde, und das Erkenntnisproblem demnach nur ein untergeordnetes Problem wäre, das der Geist in einer gewissen Periode seiner Entwicklung als ein blosses Moment seines Hauptproblems löste. Das geschieht indessen nicht. Das Bewusstsein entwickelt sich von Bewusstsein überhaupt, dessen Gegenstand Gegenstand als solcher ist, zu Selbstbewusstsein, »dass der Geist den Inhalt des Gegenstandes als sich selbst, und sich selbst als an und für sich bestimmt anschaut; — — —.» Damit ist es »Vernunft, der Begriff des Geistes.»[2] Hiermit ist jedoch nur der Begriff des Geistes (im engeren Sinne) gewonnen, nicht dessen Begriff als eins mit dessen Wirklichkeit. Zwar soll nun der Geist nicht durch einen Inhalt eingeschränkt sein, in Verhältnis zu diesem stehn als zu einem Gegenstande, es zeigt sich aber, dass dies nur bedeutet, dass sein Gegenstand nicht materiell ist. »— — —; der Geist ist selbst dies, über die Natur und natürliche Bestimmtheit wie über die Verwickelung mit einem äusserlichen Gegenstande, d. i. über das Materielle überhaupt erhoben zu sein; — — —.» Dagegen hat der Geist doch einen Gegenstand in dem Sinne, dass er etwas auffasst. »Die Seele ist endlich, insofern sie unmittelbar oder von Natur bestimmt ist; das Bewusstsein, insofern es einen Gegenstand hat; der Geist, insofern er zwar nicht mehr einen Gegenstand, aber eine Bestimmtheit in seinem Wissen hat, nämlich

[1] S. 438.
[2] S. 439.

durch seine Unmittelbarkeit, und was dasselbe ist, dadurch dass er subjektiv oder als der Begriff ist. Und es ist gleichgültig, was als sein Begriff und was als dessen Realität bestimmt wird. Die schlechthin unendliche objektive Vernunft als sein Begriff gesetzt, so ist die Realität das Wissen oder die Intelligenz; oder das Wissen als der Begriff genommen, so ist dessen Realität diese Vernunft und die Realisierung des Wissens sich dieselbe anzueignen. Die Endlichkeit des Geistes besteht daher darin, dass das Wissen das An und Fürsichsein seiner Vernunft nicht erfasst, oder ebensosehr dass diese sich nicht zur vollen Manifestation im Wissen gebracht hat. Die Vernunft ist zugleich nur insofern die unendliche, als sie die absolute Freiheit ist, daher sich ihrem Wissen voraussetzt und sich dadurch verendlicht, und die ewige Bewegung ist diese Unmittelbarkeit aufzuheben, sich selbst zu begreifen und Wissen der Vernunft zu sein.»[1] Der psychologische Geist ist also endlich, weil er die objektive Vernunft nicht erfasst hat, oder weil diese sich nicht in dem Wissen manifestiert hat, nicht sich selbst weiss.[2] Dass es sich auch hier um das handelt, was gewöhnlich Bewusstsein genannt wird, geht aus dem, was hier behandelt wird, Anschauung, Vorstellung, Erinnerung u. s. w., hervor. Der Unterschied wäre demnach nur der, dass der psychologische Geist nicht einen materiellen Gegenstand hat, sondern sich selbst, objektiv bestimmt, der Gegensatz aber zwischen ihm als wissendem Begriff und als Realität, objektiver Vernunft, und damit auch zwischen Auffassen und Aufgefasstem ist dann noch nicht überwunden. Ausserdem wird gesagt, dass, wie das Bewusstsein zum Gegenstand die Seele, so der psychologische Geist das Bewusstsein hat. »Wie das Bewusstsein zu seinem Gegenstande die vorhergehende Stufe, die natürliche Seele hat, so hat oder macht vielmehr der Geist das Bewusstsein zu seinem Gegenstande; d. i. indem dieses nur an sich die Idealität des Ich mit seinem Andern ist, so setzt sie der Geist für sich, dass nun er sie wisse, diese konkrete Einheit.»[3] In demselben Sinne wie das Bewusstsein einen Gegenstand hat, hat also auch der psychologische Geist ihn, und der Unterschied ist nur der, dass der Gegenstand ein anderer ist. Der Gegensatz zwischen Auffassen und Aufgefasstem bleibt bestehn und verlangt aufs neue seine Lösung.

---

[1] S. 451.

[2] Siehe z. B. Phil. der Rel. I, S. 11 u. 13, II, S. 152.

[3] S. 453.

In Wirklichkeit ist für Hegel der Gegenstand des Auffassens als solcher körperlich, gleichzeitig damit, dass nur ein bestimmter Gegenstand für dasselbe es ist. Das abstrakte Anderssein des Geistes ist ja nämlich die Natur, und sein Verhältnis zur Natur ist dem Vorhergehenden gemäss das von Subjekt zu Objekt. Die logische Idee war als solche die Subjektivität im Bewusstsein und die Natur als solche die Objektivität. Die Idee ist als Idee Subjekt, die Natur als Natur Objekt. Dies ist dieselbe Sache. Die Objektivität ist daher die Materialität.[1] Andererseits aber sollte ja das Bewusstsein einen Gegenstand überhaupt haben, zum Unterschied von dem Selbstbewusstsein, das zum Gegenstande das Ich hatte. In dem Selbstbewusstsein (im engeren Sinne) war der Gegensatz noch nicht aufgehoben, und Gegenstand überhaupt kann daher nicht körperlichen Gegenstand bedeuten.

Jedenfalls bleibt aber, wie wir gesehen haben, der Gegensatz zwischen Auffassen und Aufgefasstem auch nach der Entwicklung des Bewusstseins bestehn, und das erkenntnistheoretische Problem kann also erst innerhalb der Entwicklung des Geistes gelöst werden. Der Inhalt des Geistes ist sowohl an sich seiend als der eigene des Geistes. »Seine Produktionen sind nach der Vernunftbestimmung, dass der Inhalt sowohl der an sich seiende als nach der Freiheit der seinige seie.«[2] Die unmittelbare und damit für ihn äussere Bestimmtheit des Geistes als objektive Vernunft wird als dessen eigene Bestimmtheit gesetzt. Das Objektive wird subjektiviert, und zwar durch den theoretischen Geist. Das Wissen, das so die Bestimmtheit als seine eigene gesetzt hat, ist Wille, praktischer Geist. Dieser objektiviert den subjektiven Inhalt und wird freier Geist, in welchem die Einseitigkeiten aufgehoben sind.[3] Sowohl der theoretische als der praktische Geist sind Momente des subjektiven Geistes. Ihr formaler Charakter, der hinsichtlich des praktischen Geistes darin zum Ausdruck kommt, dass seine Produkte Genuss, noch nicht Tat und Handlung sind, bewirkt, dass sie noch nicht die reale Bestimmtheit des objektiven Geistes erreicht haben. Dass der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, der nun in dem freien Geist gelöst sein soll, der erkenntnistheo-

---

[1] So ist auch bei Fichte nach einem Gedankengange das Objekt körperlich. Der Realismus und Dogmatismus, der zum Prinzip das Objekt in der Erfahrung wählt, ist Materialismus.

[2] S. 453.

[3] S. 453, 454.

retische ist, geht aus dem Obigen hervor. Man könnte nun aber glauben, dass die Subjektivität des subjektiven Geistes nicht die des Bewusstseinssubjekts wäre. Der Bewusstseinsgegensatz müsste ja in dem freien Geist und somit in dem subjektiven Geiste überwunden und das Bewusstseinssubjekt demnach nur ein Moment in der Entwicklung des subjektiven Geistes sein. — Wir haben die Entwicklung innerhalb des letzteren etwas ausführlicher behandelt, weil ja, wie wir bereits oben nachgewiesen haben, einem Gedankengange bei Hegel gemäss das erkenntnistheoretische Problem hier speziell behandelt werden müsste. — Zum Schlusse wollen wir nun nur die Trilogie subjektiver, objektiver und absoluter Geist betrachten, besonders wie sie in dem absoluten Geiste hervortritt, in welchem alle Gegensätze gelöst sein sollen.

3. Subjektiver, objektiver und absoluter Geist. Religion und Philosophie.

Der subjektive Geist ist dem objektiven entgegengesetzt. Ist nun dies der Bewusstseinsgegensatz? Man könnte, wie gesagt, meinen, dass, da ja beide Geist sind, der Gegensatz zwischen ihnen nicht der zwischen dem Subjekt und dem Objekt im Bewusstsein sein könnte. Beide müssen, könnte man meinen, Bewusstseinssubjekt sein, oder wenigstens konkretere Formen dieser Kategorie, vielleicht Vorstellen und Wollen. Dies lässt sich ja auch sagen. Dass der subjektive Geist das psychische Subjekt ist, geht unzweideutig aus den Kategorien hervor, die Momente seiner Entwicklung sind. Aber auch von dem objektiven Geiste gilt dasselbe. »Der Wille enthält a) das Element der reinen Unbestimmtheit oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierden und Triebe unmittelbar vorhandener, oder, wodurch es sei, gegebener und bestimmter Inhalt aufgelöst ist; die schrankenlose Unendlichkeit der absoluten Abstraktion oder Allgemeinheit, das reine Denken seiner selbst.«[1] Er ist demnach das Subjekt für die Bedürfnisse, Begierden und Triebe, also das psychische Subjekt unter Abstraktion von diesen, d. h. die abstrakte Subjektivität. Und später heisst es noch deutlicher, dass diese Unbestimmtheit den Menschen zum Unterschied vom Tier kennzeichnet. »Der Mensch kann Alles fallen lassen, auch sein Leben: er kann einen Selbstmord begehen: das Tier kann dieses nicht; es bleibt immer nur

[1] Grundl. der Phil. des Rechts, S. 38.

negativ. — — —. Der Mensch ist das reine Denken seiner selbst, und nur denkend ist der Mensch diese Kraft, sich Allgemeinheit zu geben, das heisst alle Besonderheit, alle Bestimmtheit zu verlöschen.»[1] »Ebenso ist Ich das Übergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung, Bestimmen und Setzen einer Bestimmtheit als eines Inhalts und Gegenstands. — — —. Die Unterscheidung und Bestimmung der zwei angegebenen Momente findet sich in der Fichteschen Philosophie, ebenso in der Kantischen u. s. f.; nur, um bei der Fichteschen Darstellung zu bleiben, ist Ich als das Unbegrenzte (im ersten Satze der Fichteschen Wissenschaftslehre) ganz nur als Positives genommen (so ist es die Allgemeinheit und Identität des Verstandes), so dass dieses abstrakte Ich für sich das Wahre sein soll, und dass darum ferner die Beschränkung, — das Negative überhaupt, sei es als eine gegebene, äussere Schranke oder als eigene Tätigkeit des Ich — (im zweiten Satze) hinzukommt.»[2] Vergleicht man nun hiermit Hegels oben referierte Auffassung von Kant und Fichte, nach welcher der Gegensatz zwischen dem unbestimmten Ich und seiner Bestimmtheit, Negation, bei ihnen eben der Bewusstseinsgegensatz war, so ergiebt sich, dass hier eben dieser Gegensatz vorliegt. Auch der objektive Geist als das allgemeine Ich ist diesem Gedankengange gemäss Subjekt im Bewusstsein. Der Wille aber soll auch die unmittelbare und damit objektive Einheit von Subjekt und Objekt sein. »Der objektive Geist ist die absolute Idee aber nur an sich seiend; indem er damit auf dem Boden der Endlichkeit ist, behält seine wirkliche Vernünftigkeit die Seite äusserlichen Erscheinens an ihr.»[3] »Der Wille ist die Einheit dieser beiden Momente;» (des allgemeinen Ichs und seiner Bestimmtheit, welche Subjekt und Objekt waren) »die in sich reflektierte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit; — Einzelnheit.»[4] Als diese Einheit ist der Wille also die Subjekt-Objektivität, aber als unmittelbar als Objekt bestimmt, was dem Vorhergehenden gemäss ganz dasselbe ist wie das Objekt schlechthin. Auch der subjektive Geist ist offenbar als Einheit von Denken und Natur Subjekt-Objekt, aber als Subjekt bestimmt. Dass Subjekt und Objekt hier immer noch Subjekt und Objekt im Bewusstsein be-

[1] S. 39.

[2] S. 40, 41.

[3] Enzykl., S. 497.

[4] Grundl. der Phil. des Rechts, S. 42.

deuten, geht aus dem Gesagten hervor. Dass der objektive Geist sowohl als Gegensatz wie als nähere Bestimmung des subjektiven betrachtet werden kann, liegt in dem allgemeinen Charakter der Methode. Das Eine hebt für Hegel nicht das Andere auf.

Die Einheit des subjektiven und des objektiven Geistes ist der absolute Geist, das letzte, alle Gegensätze umspannende Ganze. Hier muss nun besonders hervortreten, was der Grundgegensatz im System ist. Wir betrachten den absoluten Geist besonders so, wie er in der Religionsphilosophie, aber auch in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird. In der Religion sind alle Gegensätze aufgelöst. »Zunächst ist im allgemeinen zu erinnern, welchen Gegenstand wir in der Religionsphilosophie vor uns haben. Dieser Gegenstand ist der höchste absolute, diejenige Region, worin alle Rätsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe.«[1] Die Religion wird als absolutes Selbstbewusstsein gefasst. »Wir können allerdings unterscheiden, und dies ist ein wesentlicher Unterschied in der ganzen Religionslehre: einerseits subjektives Bewusstsein und andererseits Gott als Gegenstand. Zugleich wird gesagt, es sei eine wesentliche Beziehung zwischen beiden, und diese unzertrennliche Beziehung der Religion sei es, worauf es ankomme, nicht auf das, was man von Gott meine, sich einfallen lasse.«[2] »Wird das Subjekt für sich betrachtet, so wird es im endlichen Wissen, im Wissen von Endlichem betrachtet. Ebenso wird auch behauptet, man solle Gott andererseits nicht für sich selbst betrachten, man wisse von Gott nur in Beziehung auf das Bewusstsein. Diese Einheit und Unzertrenntheit setzt selbst voraus und enthält das, was in der Identität ausgesprochen ist, es ist eben darin diese gefürchtete Identität enthalten.«[3] »— — — so ist genug hier zu bemerken, dass es nicht zweierlei Vernunft und nicht zweierlei Geist geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die schlechthin verschieden wären. Die menschliche Vernunft, das Bewusstsein seines Wesens ist Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menschen und der Geist, insofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, jenseits der Welt, sondern

---

[1] Phil. der Rel., I, S. 3.

[2] S. 13.

[3] S. 14.

Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig, und als Geist in allen Geistern.»[1] »Die Religion ist die Beziehung des Subjekts, des subjektiven Bewusstseins auf Gott, der ein Geist ist, oder sie ist der Geist, der seines Wesens bewusst ist. Der Geist ist bewusst und das, dessen er bewusst ist, ist der wahrhafte, wesentliche Geist: — — —.»[2] Die Religion ist also Selbstbewusstsein des Menschen gleichwie Gottes, und dies ist dieselbe Sache.[3] Die Religion ist somit Subjekt-Objektivität und zwar die Einheit des Bewusstseinssubjekts und des Objekts.

Man könnte einwenden, dass das Bewusstsein, um das es sich hier handelt, nicht das Bewusstsein als solches ist, sondern das religiöse Bewusstsein, das Bewusstsein von Gott und von dem Menschen in seiner Einheit mit Gott. Der Gegensatz, um den es sich hier handelt, wäre also nicht der zwischen Auffassen und Aufgefasstem, sondern zwischen dem Menschen und Gott. Nun wurde Gott indessen eben als Gegenstand, Objekt für den Menschen, von diesem geschieden[4]. Der Gegensatz in dem Gegensatz zwischen Gott und dem Menschen, der in der Religion aufgehoben sein soll, ist also eben der zwischen Auffassen und Aufgefasstem, der erkenntnistheoretische. Ebensowenig kann man einwenden, dass in der Religion als Selbstbewusstsein das Bewusstsein überhaupt aufgehoben ist. Es ist schon oben darauf hingewiesen worden, dass in dem Begriff des Selbstbewusstseins das Selbstbewusstsein sowohl bejaht als verneint ist. Jedenfalls ist der Gegensatz, der in der Religion überwunden sein soll, eben der zwischen dem Bewusstseinssubjekt und dem Objekt.

Man könnte auch den Einwand anders formulieren und sagen, dass die Religion als Gottes Selbstbewusstsein im Menschen nicht das Bewusstsein des endlichen Menschen von sich ist, weshalb die Religion nicht Einheit des endlichen Subjekts und des Objekts, des Bewusstseinssubjekts und des Objekts sein kann. Dies ist sowohl richtig als unrichtig, je nachdem an welchen der beiden widersprechenden Gedankengänge man sich hält.

Es wäre derselbe Einwand, wenn man sagte, dass der Gegensatz als der zwischen endlich und unendlich angegeben werden könnte. Der Charakter des Menschen als endlich kommt eben

---

[1] S. 24.

[2] S. 35.

[3] Siehe auch z. B. S. 3, 12, 37—38, 42, 43 u. a. St.

[4] S. 37, 38, 71.

darin zum Ausdruck, dass er in Gegensatzverhältnis steht. Eben als entgegengesetzt wird er als endlich bezeichnet. Er kann daher nicht als endlich so entgegengesetzt sein, dass die Endlichkeit das Entgegengesetzte wäre. Zu sagen, dass er als endlich entgegengesetzt ist, bedeutet nur, dass er als endlich wirklich endlich ist. Die Entgegensetzung selbst kann nicht in derselben Entgegensetzung entgegengesetzt sein. Der Gegensatz, der in der Religion vorliegt, die Endlichkeit, die hier überwunden ist, ist demnach eben die Endlichkeit und der Gegensatz des Bewusstseinssubjekts und des Objekts. Da die Endlichkeit hier eben in der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt liegt, so wird übrigens der Gegensatz zwischen endlich und unendlich, falls ein solcher angenommen wird, eben der zwischen Subjekt und Objekt. Durch diesen Gegensatz soll nämlich das Unendliche selbst endlich und damit im Bewusstsein entgegengesetzt werden, als Objekt entgegengesetzt dem Endlichen als Subjekt oder umgekehrt. Übrigens wird sich später zeigen, dass der widersprechende Gegensatz zwischen endlich und unendlich derselbe ist wie der zwischen Subjekt und Objekt.

Wir führen noch einen weiteren typischen Ausspruch an. »Wir sind nun zum realisierten Begriff der Religion, zur vollendeten Religion, worin der Begriff es selbst ist, der sich Gegenstand ist, gekommen. — Wir haben die Religion näher bestimmt als Selbstbewusstsein Gottes: das Selbstbewusstsein hat als Bewusstsein einen Gegenstad und ist sich seiner in diesem bewusst: dieser Gegenstand ist auch Bewusstsein, aber Bewusstsein als Gegenstand, damit endliches Bewusstsein, ein von Gott, vom Absoluten verschiedenes Bewusstsein: es fällt darein die Bestimmtheit und damit die Endlichkeit: Gott ist Selbstbewusstsein, er weiss sich in einem von ihm verschiedenen Bewusstsein, das an sich das Bewusstsein Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiss, eine Identität, die aber vermittelt ist durch die Negation der Endlichkeit. — Dieser Begriff macht den Inhalt der Religion aus. Gott ist dies: sich von sich selbst zu unterscheiden, sich Gegenstand zu sein — der Geist. Dieser Begriff ist nun realisiert, das Bewusstsein weiss diesen Inhalt, und in diesen Inhalt weiss er sich schlechthin verflochten: in dem Begriff, der der Prozess Gottes ist, ist es selbst Moment. Das endliche Bewusstsein weiss Gott nur insofern, als Gott sich in ihm weiss; so ist Gott Geist, und zwar der Geist seiner Gemeinde, d. i. derer, die ihn

verehren. Das ist die vollendete Religion, der sich objektiv gewordene Begriff. Hier ist es offenbar, was Gott ist; er ist nicht mehr ein Jenseits, ein Unbekanntes, denn er hat den Menchen kundgetan, was er ist, und nicht bloss in einer äusserlichen Geschichte, sondern im Bewusstsein. Wir haben also hier die Religion der Manifestation Gottes, indem Gott sich im endlichen Geiste weiss»[1]. Gott weiss sich in dem endlichen Geiste, und der endliche Geist weiss sich in Gott. Da er aber in seinem Andern sich weiss, ist sein Anderssein und damit seine eigene Endlichkeit aufgehoben. Der endliche Geist als in Gott sich wissend ist also nicht endlich, indem er zugleich, da es ja doch der endliche Geist ist, der in Gott sich weiss, auch endlich ist. Die Endlichkeit ist aufgehoben und bewahrt, und dies bedeutet, wie oben gezeigt worden, dass sie sowohl ist als nicht ist. Die abstrakte Möglichkeit der Verbindung des Seins und des Nichtseins von etwas glaubt ja Hegel bereits in dem Werden nachgewiesen zu haben. Es ist indessen klar, dass man dann sagen kann, dass in der Religion das Bewusstsein des Menschen von sich sowohl vorliegt als nicht vorliegt. Es liegt vor, insofern ja der endliche Geist sich seiner bewusst sein soll. Es liegt nicht vor, insofern der endliche Geist als sich seiner bewusst nicht endlich ist. Dies ist dieselbe Sache, wie dass in dem Begriff des Selbstbewusstseins der des Bewusstseins sowohl bejaht als verneint ist. Dies hebt also nicht auf, dass es in der Religion eben der Erkenntnisgegensatz ist, der aufgehoben sein soll.

Die Religion ist jedoch nicht der absolute Geist in seiner höchsten Form. Ihr Inhalt ist zwar die Wahrheit, die Subjekt-Objektivität, Gott sich im Menschen wissend und der Mensch sich in Gott wissend, dieser Inhalt ist aber in der Religion nur in der Form der Vorstellung gegeben. »In der Philosophie erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewusstsein aus. Die unbefangene Frömmigkeit bedarf dessen nicht, sie nimmt die Wahrheit als Autorität auf und empfindet die Befriedigung, Versöhnung vermittelst dieser Wahrheit. Im Glauben ist wohl schon der wahrhafte Inhalt, aber es fehlt ihm noch die Form des Denkens. Alle Formen, die wir früher betrachtet haben: Gefühl, Vorstellung, können den Inhalt der Wahrheit haben, aber sie selbst sind nicht die wahrhafte Form, die den wahrhaften Inhalt notwen-

[1] Phil. der Rel. II, S. 151—52.

dig macht. Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren und beglaubigen muss».[1] »Die Form aber, wodurch der an und für sich allgemeine Inhalt erst der Philosophie angehört, ist die Form des Denkens, die Form des Allgemeinen selbst. In der Religion ist dieser Inhalt aber durch die Kunst für die unmittelbare äussere Anschauung, ferner für die Vorstellung und die Empfindung. Die Bedeutung ist für das sinnige Gemüt; sie ist das Zeugnis des Geistes, der solchen Inhalt versteht. Es ist, um dies deutlicher zu machen, an den Unterschied zu erinnern zwischen dem, was wir sind und haben, und zwischen dem, wie wir dasselbe wissen, d. i. in welcher Weise wir es wissen, d. i. als Gegenstand haben. Dieser Unterschied ist das unendlich Wichtige, um das es sich allein in der Bildung der Völker und der Individuen handelt, und was oben als der Unterschied der Entwicklung da gewesen ist. Wir sind Menschen und haben Vernunft; was menschlich, was vernünftig überhaupt ist, widerklingt in uns, in unserem Gefühl, Gemüt, Herz, in unserer Subjektivität überhaupt. Dieser Widerklang, diese bestimmte Bewegung ist es, worin ein Inhalt überhaupt unser und als der unsrige ist. Die Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, die es enthält, ist in dieser Innerlichkeit konzentriert und eingehüllt: ein dumpfes Weben des Geistes in sich, in der allgemeinen Substantialität. Der Inhalt ist so unmittelbar identisch mit der einfachen abstrakten Gewissheit unserer selbst, mit dem Selbstbewusstsein. Aber der Geist, weil er Geist ist, ist ebenso wesentlich Bewusstsein. Die in sein einfaches Selbst eingeschlossene Gedrungenheit muss sich gegenständlich werden, sie muss zum Wissen kommen; und in der Art und Weise dieser Gegenständlichkeit, der Art und Weise hiermit des Bewusstseins, ist es, dass der ganze Unterschied liegt. Diese Art und Weise erstreckt sich von dem einfachen Ausdrucke der Dumpfheit der Empfindung selbst bis zur objektivsten, der an und für sich objektiven Form, dem Denken, — — —. Ob nun gleich in der wahrhaften Religion das unendliche Denken, der absolute Geist, sich offenbar gemacht hat und offenbar macht: so ist das Gefäss, in welchem es sich kund tut, das Herz, das vorstellende Bewusstsein und der Verstand des Endlichen. Die Religion ist nicht nur überhaupt an jede Weise der Bildung — »den Armen wird das Evangelium gepredigt» — gerichtet: sondern sie muss, als Religion ausdrücklich an das Herz und Gemüt gerichtet, in die Sphäre der Subjektivität

[1] Phil. der Rel. II, S. 287.

hereintreten, und damit in das Gebiet der endlichen Vorstellungsweise»[1]. Dies, dass in der Religion Gott in der Form der Vorstellung gegeben ist, bedeutet, dass in derselben der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt in dem Bewusstsein in derselben noch nicht überwunden ist. »In der Religion, als der nächsten und unvermittelten Offenbarung Gottes, kann nicht nur die Form der Vorstellungsweise und des reflektierenden endlichen Denkens allein diejenige sein, unter der er sich Dasein im Bewusstsein giebt, sondern diese Form soll es auch sein, unter der er erscheint; — — —: denn eben das, was endlich und äusserlich ist, ist nicht mehr das, was an sich ist, sondern was für ein Anderes, was ins Verhältnis getreten ist. Aber indem nun andererseits das Wahre und Ewige gewusst werden, d. i. in das endliche Bewusstsein treten, für den Geist sein soll: so ist dieser Geist, für welchen es zunächst ist, der endliche, und die Weise seines Bewusstseins besteht in den Vorstellungen und Formen endlicher Dinge und Verhältnisse»[2]. »Die Stellung der Religion ist diese, dass die Offenbarung der Wahrheit, die durch sie an uns kommt, eine dem Menschen äusserlich gegebene ist; deshalb behauptet man auch, er habe sich darin in Demut zu bescheiden, indem die menschliche Vernunft für sich nicht darauf kommen könne»[3]. Dass in der Religion Gott in der Form der Vorstellung gegeben ist, bedeutet also, dass er in derselben als Gegenstand, Objekt, für das Bewusstsein des Menschen Äusseres ist. Hierin liegt also aufs neue eben der erkenntnistheoretische Gegensatz.

Dieser wird erst in der Philosophie, dem denkenden Bewusstsein, überwunden, das also die wahre Subjekt-Objektivität ist. Dies stimmt ja auch mit der Darstellung des Begriffs der absoluten Wahrheit in der Logik überein. Die Philosophie, das Resultat der Entwicklung des Geistes, ist also eben Einheit des Bewusstseinssubjekts und des Objektes desselben. Der Gegensatz, der erst mit dem Resultat gelöst wird, ist demnach der erkenntnistheoretische. Zwar könnte gesagt werden, dass ja erst mit dem Resultat überhaupt ein Widerspruch vollständig gelöst wird, das beruht dann aber darauf, dass erst mit dem Bewusstseinsgegensatz überhaupt ein Gegensatz vollständig gelöst wird, mit dieser aber dagegen notwendig. Da er der letzte, schärfste Gegensatz ist, der erst mit dem Resultat

---

[1] Gesch. der Phil. I, S. 83—85.

[2] S. 86.

[3] S. 86.

aufgehoben wird[1], so bedeutet das, dass er der Gegensatz selbst in den spezielleren Gegensätzen ist, und dass erst mit ihm diese gelöst werden. Er ist für Hegel sowohl der Gegensatz in abstracto als auch die konkreteste Form von Gegensatz. Er ist der Gegensatz in abstracto, denn der Gegensatz, in und durch welchen jeder spezielle Gegensatz gelöst ist, ist der allgemeine Gegensatz. Da alle Gegensätze erst in und mit ihm gelöst sind, da er der letzte Gegensatz ist, der erst in und mit dem Resultat gelöst wird, so bedeutet das also, dass er der allgemeine Gegensatz, der Gegensatz in abstracto ist. Andererseits aber sind spätere Gegensätze im System konkretere Formen von vorhergehenden. Der Gegensatz in abstracto ist dann der zwischen Sein und Nichts, und der konkreteste von allen ist der, der erst in dem Resultat, der Philosophie, aufgehoben ist, und dies war der Erkenntnisgegensatz. Jedenfalls ist dann jedoch der Grundgegensatz, dessen Lösung das ganze System sein soll, der zwischen Subjekt und Objekt im Bewusstsein.

Man könnte möglicherweise meinen, dass der Gegensatz, um den es sich in dem absoluten Geiste handelt, nur der konkreteste, bestimmteste und damit schärfste Gegensatz sein kann, dass aber der abstrakte Gegensatz und letzthin der zwischen Sein und Nichts doch erst mit der Lösung des letzten Gegensatzes gelöst werden kann. Nur in dem, was Einheit des letzten, konkretesten Gegensatzes ist, ist der abstrakte gelöst. Den Gegensatz lösen heisst ja indessen nach Hegel die Entgegengesetzten als in ihrer Differenz zusammenfallend nachweisen. Die abstrakt Entgegengesetzten sind demnach in dem Begriff ihrer Identität vereinigt, und wenn auch diese Identität in der konkretesten Einheit gedacht ist, so ist es ja nicht diese als solche, sondern ein anderer Begriff, der gedacht werden kann, ohne dass die konkrete Einheit darin gedacht wird, und der die Einheit der abstrakt Entgegengesetzten ist. Andererseits ist es klar, dass, da die Einheit der abstrakt Entgegengesetzten gemäss der Methode selbst entgegengesetzt sein muss, sie selbst nicht die Lösung des abstrakten Gegensatzes ist. Dies kann nur das, was selbst nicht entgegengesetzt ist, die Totalität, sein. Hiermit ist dann indessen zugleich gesagt, dass die Totalität nur die Identität der abstrakt Entgegengesetzten ist, und der abstrakte Gegensatz ist der zwischen dem Bewusstseinssubjekt und

---

[1] Log. II, S. 339.

dem Objekt. Umgekehrt könnte dann auch gesagt werden, dass das Bewusstseinssubjekt und das Objekt der abstrakte Gegensatz sind, der in dem absoluten Geiste in seiner konkretesten Form hervortritt und erst mit diesem gelöst wird. Dies stimmt auch damit überein, dass der Fortgang im System zugleich ein Fortgang vom Abstraktesten zum Konkretesten und vom Konkretesten zum Abstraktesten ist, und dass Hegel in Übereinstimmung mit seiner gewöhnlichen Weise, Gegensätze zu lösen, auch den zwischen Allgemeinem und Besonderem so lösen will, dass er ein Allgemeines denkt, das nicht Allgemeines, sondern Besonderes ist, und ein Besonderes, das nicht Besonderes, sondern Allgemeines ist. Jedenfalls, ob nun der Erkenntnisgegensatz als der abstrakteste Gegensatz oder als der konkreteste oder als beides gedacht wird, so ist er doch der Grundgegensatz im System. In jedem dieser Fälle ist nämlich der Erkenntnisgegensatz eben der Gegensatz, mit welchem jeder andere Gegensatz gelöst ist, und dessen Lösung demnach die Aufgabe des ganzen Systems ist.

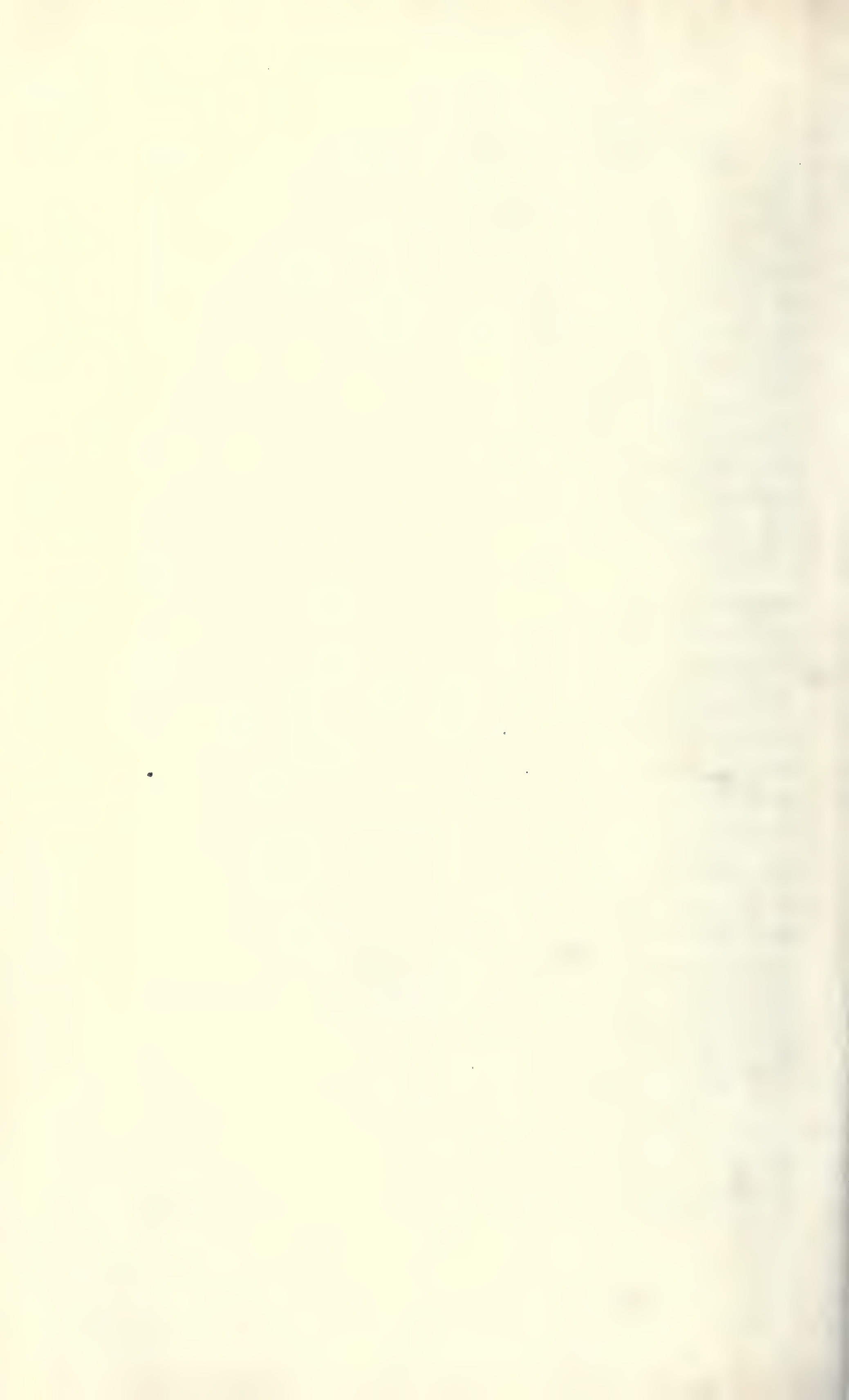
In der Schwierigkeit, Religion von Philosophie, Vorstellung von Denken zu trennen, tritt wieder deutlich hervor, dass der Prozess ein unendlicher Prozess im üblen Sinne ist, ein Fortgehn zu vermeintlich neuen Begriffen, um Widersprüchen zu entgehn, welche Begriffe jedoch im Grunde dieselben sind, weshalb der Widerspruch gleichfalls nur aufs neue sich wiederholt. Die Religion ist die Subjekt-Objektivität als selbst in Bewusstseinsgegensatz, selbst einem Subjekt oder einem Objekt entgegengesetzt, die Philosophie dagegen ist die Subjekt-Objektivität in Einheit mit dem entgegengesetzten Subjekt oder Objekt. Sie ist also die Subjekt-Objektivität, wo Subjekt und Objekt selbst Subjekt-Objekt bedeuten. Hiermit kommt man indessen offenbar keinen Schritt weiter. Ist die Subjekt-Objektivität nun einmal gegeben, so ist ja damit gesagt, dass das Subjekt wie auch das Objekt ihrem Begriff nach damit zusammenfallen. Die Subjekt-Objektivität in der Form des Subjekts ist dasselbe wie die Subjekt-Objektivität, zugleich damit dass sie es nicht sein soll. Man kann nicht sagen, dass das Objekt als der Subjekt-Objektivität entgegengesetzt ein anderes Objekt als das ist, welches in Einheit mit dem Subjekt ist. Als Objekt muss es ja eindeutig sein. Nun soll es gerade als Objekt der Subjekt-Objektivität entgegengesetzt sein, als solches aber fällt es mit dieser zusammen. Man kann demnach nicht sagen, dass das eine einseitiges Objekt, das andere das Objekt in wahrem Sinne ist.

Das Objekt in seiner Wahrheit ist ja nämlich eben das einseitige Objekt in Einheit mit dem Subjekt, das einseitige Objekt unter Aufhebung seiner Einseitigkeit. Damit ist indessen gesagt, dass das einseitige Objekt eins mit dem Subjekt ist. Es ist demnach eben das einseitige Objekt, das in der Subjekt-Objektivität enthalten ist, und dessen Einseitigkeit dort zugleich aufgehoben sein soll. Ein Unterschied kommt also dadurch zwischen dem Objekt in der Subjekt-Objektivität und dem dieser letzteren entgegengesetzten Objekt nicht zustande.

Ebenso ist es unmöglich zu sagen, dass die Subjekt-Objektivität in der Form der Vorstellung nicht eigentlich die Subjekt-Objektivität, sondern das nur der Möglichkeit nach ist. Damit wird gesagt, dass sie Subjekt-Objektivität ist, die nicht Subjekt-Objektivität ist. Heisst es, dass sie Subjekt-Objektivität nicht ist, aber wird, so kann »wird» hier als »ist» entgegengesetzt nur zeitliche Bedeutung haben. — In Übereinstimmung hiermit bestimmt auch Hegel das Denken, das ja die Subjekt-Objektivität ist, einerseits als das Allgemeine, wovon die Vorstellung eine Form ist. »Die Philosophie erhält sich in der Form des denkenden Bewusstseins zu ihrem Gegenstande: die Religion nicht in dieser Weise. Aber der Unterschied beider Sphären darf nicht so abstrakt gefasst werden, als ob nur in der Philosophie gedacht werde, nicht in der Religion; diese hat auch Vorstellungen, allgemeine Gedanken»[1]. Andererseits wird die Religion, wie wir gesehen haben, als der Philosophie gleichgeordnet gefasst. Philosophie und Religion wie auch Kunst waren da verschiedene Formen von Bewusstsein. Diese Doppelheit ist dieselbe wie die, dass die Subjekt-Objektivität in der Religion Subjekt und Objekt entgegengesetzt, in der Philosophie eins damit sein soll. In gleicher Weise soll nun das Denken sowohl in der Form der Vorstellung als in der des Denkens gegeben sein können. Sie hängt auch damit zusammen, dass ein späteres Glied im System einem vorhergehenden zugleich entgegengesetzt und untergeordnet ist.

---

[1] Gesch. der Phil., S. 78.



ZWEITER TEIL.

Erklärung des Hegelschen Systems aus den Voraussetzungen des Erkenntnisproblems.



DRITTES KAPITEL.

Analyse des Erkenntnisproblems.

I. Das Erkenntnisproblem als die Frage, wie Erkenntnis eines vom Subjekt Unabhängigen möglich ist.

Wir haben im ersten Teil durch Untersuchung der Lehre Hegels auf verschiedene Weise nachzuweisen versucht, wie der Gegensatz, das Problem, dessen Lösung Gegenstand der verschiedenen Teile des Systems je für sich wie auch des Systems in seiner Gesamtheit ist, konsequent als das erkenntnistheoretische bezeichnet werden kann, sowie dass alle wichtigeren Begriffe bei ihm als wesentlich erkenntnistheoretisch charakterisiert werden können. Wir haben also durch Untersuchung der Lehre Hegels die Stellung des Erkennntnisproblems darin nachgewiesen. Wir wollen nun wieder den entgegengesetzten Weg gehn und aus dem Erkenntnisproblem oder den Voraussetzungen, die in diesem Problem liegen, und aus denen es erwächst, Hegels Gedankengang mit seinen ständig wiederkehrenden Doppelgedanken und Zweideutigkeiten zu erklären versuchen. Es gilt da zu zeigen, wie man von diesen Voraussetzungen aus zu dem Hegelschen Gedankengang geleitet werden kann, das heisst, wie man mit diesen nicht, ohne sich zu widersprechen, Hegels Grundgedanken verneinen kann. Nur wenn Hegel auf eine solche Weise erklärt wird, kann ja seine Philosophie als etwas Anderes als eine zusammenhangslose Häufung von Widersprüchen begriffen werden. Dass hierbei der Subjektivismus als der Grundirrtum angesehen und damit der Erklärung zu Grunde gelegt worden ist, soll durch die eben angestellte Untersuchung sowie durch später nachzuweisende, sowohl in dem allgemeinen wie in Hegels eigenem philosophischen Entwicklungsgang liegende Gründe gerechtfertigt werden. Da jedoch mit dem Subjektivismus andere Irrtümer eng zusammenhängen und es schwer sein dürfte, den einen oder den anderen als den primären anzugeben, so könnte wohl auch etwas Anderes bei der Erklärung zu Grunde

gelegt worden sein. Da aber der Zusammenhang der wesentlichsten Begriffe bei Hegel mit dem Subjektivismus hier nachgewiesen wird, so wäre die Erklärung doch dieselbe geblieben. — Wenn es auch nicht für alle Probleme gelten sollte, so ist es ja doch klar, dass es solche giebt, die nur unter gewissen Voraussetzungen, bei gewissen Annahmen, entstehn können. Wenn diese Annahmen fehlerhaft sind, so besteht die Lösung des Problems in dem Nachweis hiervon, wobei das Problem verschwindet. Wird die Fehlerhaftigkeit der Voraussetzungen nicht eingesehen, so bleibt das Problem ungelöst, und der Gedankengang, der eine Lösung des Problems sein will, ohne ein Nachweis der Fehlerhaftigkeit der Voraussetzungen zu sein, muss fehlerhaft sein. Dieser fehlerhafte Gedankengang kann dann möglicherweise als eine Konsequenz der in den Voraussetzungen des Problems liegenden fehlerhaften Annahmen zu verstehn sein. Ist nun das Erkenntnisproblem ein solches Problem, so muss ein jeder, der sich dasselbe aufstellt, für den es ein Problem ist, und der in seiner Behandlung desselben nicht zur Einsicht der Fehlerhaftigkeit der Voraussetzungen gelangt, aus denen das Problem hervorgeht, dann auch konsequent diesen Gedankengang annehmen, kann ihn nicht, ohne sich zu widersprechen, leugnen [1].

Wir haben oben das Erkenntnisproblem so formuliert: wie ist Erkenntnis eines von dem Subjekt Unabhängigen möglich? Aus Hegels Behandlung geht hervor, dass für ihn das Problem die Frage in sich schliesst, wie das Subjekt, das Auffassen, eins mit dem Objekt, dem Aufgefassten, sein, oder wie das Subjekt sowohl different von dem Objekt als auch identisch mit ihm sein kann. Nun kann möglicherweise behauptet werden, dass dies nicht dasselbe Problem ist, und dass, wenn das Erkenntnisproblem so formuliert werden muss, wie wir es oben getan haben, das Hegelsche Problem nicht das erkenntnistheoretische oder wenigstens nur eine fehlerhafte Form des erkenntnistheoretischen ist. Ferner kann, wie in der Einleitung bemerkt ist, eingewandt werden, dass das erkenntnistheoretische Problem, wie es z. B. bei Kant und Fichte hervortritt, gar nicht die von uns angegebene Bedeutung hat und vielleicht auch nicht mit dem Hegelschen zusammenfällt. Wir haben demnach zuerst die Bedeutung des Erkenntnisproblems in verschiedenen Formulierungen zu untersuchen, um zu sehen, ob diese

[1] Eine solche Auffassung des Erkenntnisproblems hat Hägerström (Das Prinzip der Wissenschaft, Uppsala 1908) dargestellt.

verschiedenen Formen auf die hier angegebene zurückgeführt werden können. Hauptsächlich gilt es da indessen zu untersuchen, ob das Hegelsche Erkenntnisproblem dasselbe ist wie das Kant-Fichtesche. Dies ist natürlich der Fall, wenn sie beide auf das oben dargestellte Problem zurückgeführt werden können. Wir untersuchen also zunächst kurz den Inhalt dieses letzteren. Vor allem ist da die Bedeutung des Begriffes eines von dem Subjekt Unabhängigen klarzustellen.

Diese Analyse ist jedoch zunächst nur hypothetisch. Dass durch sie die richtige Deutung der im Problem liegenden Begriffe gegeben ist, wird sich später zeigen. Sie ist auch nur so gemeint, dass die Begriffe abhängig und unabhängig oft und besonders bei der angegebenen Formulierung des Erkenntnisproblems so gedacht werden, nicht aber dass nicht die Aussage von Etwas als von Anderem abhängig einen anderen, völlig berechtigten Sinn haben könnte. Abhängigkeit und Unabhängigkeit werden wohl meistens mit dem Kausalverhältnis in Verbindung gesetzt, so dass die Wirkung als von der Ursache abhängig gefasst wird. Dann muss man die Ursache als unabhängig von der Wirkung fassen, denn dass etwas in derselben Relation, in Relation zu Ein und demselben, sowohl abhängig als unabhängig sein sollte, ist widersinnig, sowie Ein und dasselbe nicht sowohl Ursache als Wirkung Ein und desselben sein kann. Etwas kann nicht in ein und derselben Relation sowohl das eine als das andere Relationsglied sein. Wenn die Wirkung als von der Ursache abhängig gedacht wird, so ist doch in dem Kausalverhältniss etwas mehr als bloss notwendige Zeitfolge gedacht. Der Charakter der Wirkung als von der Ursache abhängig kann nicht bloss darin liegen, dass sie in der Zeit notwendig nach der Ursache folgt, oder wenigstens legt man oft in den Charakter abhängig etwas mehr hinein, als blosses Nachsein in der Zeit. Das, was von etwas Anderem abhängt, muss durch dieses sein, muss aus diesem hervorgehen, von diesem hervorgebracht sein. Dies kann es aber nur, wenn es im Hervorbringenden selbst enthalten ist. Es muss dann das Hervorbringende selbst oder ein Teil oder eine Bestimmung desselben sein. Wäre das Hervorgebrachte aber ein Teil oder eine Bestimmung des Hervorbringenden, so hätte es seine Bestimmtheit nicht durch das Hervorbringende in seiner Totalität, sondern nur durch eben den Teil oder die Bestimmung. Dann wäre also eben nur dieser Teil oder diese Bestimmung hervorbringend. Dass das Hervorbringende das Her-

vorgebrachte bestimmt, demselben seine Bestimmtheit giebt, bedeutet ja nämlich nicht nur, dass dieses auf jenes folgt, sondern dass die Bestimmtheit des Hervorgebrachten auch aus der Bestimmtheit des Hervorbringenden zu erklären, zu verstehen ist. Das Hervorbringende giebt dem Hervorgebrachten seine Bestimmtheit so, dass das letztere nur in diesem Geben so bestimmt ist. Dass das Hervorgebrachte so und so bestimmt ist, ist ihm durch das Hervorbringende gegeben. Dieses kann aber als so Bestimmendes nur seine eigene Bestimmtheit geben. Sagte man nun, dass das Hervorgebrachte ein Teil oder eine Bestimmung des Hervorbringenden wäre, so wäre es aber nur durch diesen Teil oder diese Bestimmung bestimmt, hätte nur von dem Teil oder der Bestimmung seine Bestimmtheit erhalten. Das Hervorbringende kann also nur sich selbst hervorbringen. — Man kann dies auch so ausführen. Im Hervorbringen ist das Hervorbringende selbsttätig. Wäre es im Hervorbringen durch etwas Anderes zum Hervorbringen bestimmt, so wäre das Hervorgebrachte nicht durch es hervorgebracht, es wäre nur Mittel des Hervorbringens. Wenn es aber im Hervorbringen durch sich selbst bestimmt ist, so ist es im Hervorbringen eben sich selbst hervorbringend. Sagte man, dass es im Hervorbringen sich als etwas Anderes hervorbringend hervorbringend ist, so muss es doch aufs neue eben in dem Hervorbringen des Andern sich hervorbringend sein. Dann muss, wenn man nicht in einen unendlichen Regress hineinkommen soll, das Hervorbringen des Andern dasselbe sein wie das Hervorbringen von sich. Als Anderes hervorbringend ist Etwas also nur sich hervorbringend. Das Hervorbringen ist immer ein Hervorbringen von sich. Oder: In der Selbsttätigkeit des Hervorbringens ist das Hervorbringende nur von sich selbst bestimmt. Das Selbsttätige ist als selbsttätig nur von sich selbst bestimmt. Dann liegt also keine andere Bestimmtheit vor als eben die Bestimmtheit dessen, was selbsttätig ist. Die Selbsttätigkeit geht also mit dem Selbsttätigen zusammen, dieses ist selbst das Verhältnis der Tätigkeit, das Verhältnis zwischen sich und dem Bewirkten. Wenn in dem Bestimmen Kausalverhältnis liegen soll, so ist im Selbsttätigen, in dem durch sich Bestimmten, dieses Ursache seiner selbst. Damit ist es aber selbst das ganze Verhältnis, geht mit dem Kausalverhältnis selbst zusammen. In dem Hervorbringen eines Anderen ist es dann auch das Verhältnis selbst zu diesem Anderen, ist dann aber auch mit diesem Anderen identisch. Das Hervorbringende

kann also nur als sich hervorbringend gedacht werden. Man kann nicht einwenden, dass ein Hervorbringen seiner selbst widersinnig ist, denn diese Widersinnigkeit trifft jedes Hervorbringen. Auch das Hervorbringen von etwas im Hervorbringenden Enthaltenem, das nicht dieses selbst ist, ist eben dieselbe Verdoppelung von Ein und demselben, Verschiedenheit in Identität. Man erreicht hier auch nichts mit der Einführung der Begriffe Potentialität und Aktualität, denn, wie früher nachgewiesen worden ist, ist damit eben diese Identität der Verschiedenen gedacht. Das Hervorbringende ist also notwendig mit dem Hervorgebrachten identisch, gleichzeitig damit, dass es davon verschieden ist. — Man kann natürlich auch sagen, da das Hervorgebrachte im Hervorbringenden enthalten sein muss, mit demselben aber doch nicht identisch sein kann, so kann es nur eine Bestimmung oder ein Teil davon sein. Die Totalität, das Ganze, ist damit als seine Teile hervorbringend gedacht, und die Teile sind von dem Ganzen abhängig.

Wir gingen davon aus, dass das Hervorbringende die Ursache war, das Hervorgebrachte die Wirkung. Durch die Identität zwischen dem Hervorbringenden und Hervorgebrachten kann aber das Verhältnis umgekehrt werden. Man sagt gewöhnlich, dass die Existenz der Wirkung nur mit der der Ursache gegeben ist, nicht aber umgekehrt, und eben hierin soll die Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache liegen. Ist aber die Existenz der Wirkung mit der der Ursache gegeben, so gilt es auch umgekehrt, dass die Existenz der Ursache mit der der Wirkung gegeben ist. Wir erinnern hier an einen Gedankengang, den wir bei der Behandlung der Begriffe Voraussetzung und Voraussetzendes dargestellt haben. Wenn die Existenz von A mit der Existenz von B gegeben ist, so kann sie nicht auch mit etwas Anderem gegeben sein. Es ist nicht so, dass ein gewisses A mit B, ein Anderes mit C verbunden sein soll, sondern in beiden Fällen ist es eben A. Sonst wäre nicht die Existenz eben von A von der des B abhängig. Das Spezifizierende könnte nur sein, dass es in dem einen Falle A ist, das mit B, in dem Anderen Falle A, das mit C verbunden ist. Solchenfalls gerät man aber in einen unendlichen Regress. Ist also die Existenz von A mit der von B gegeben, so kann es nicht auch mit C gegeben sein. Ist die Wirklichkeit von Etwas gegeben, so kann sie nicht als aufs neue gegeben bezeichnet werden, ohne dass es sich hierbei um verschiedene Fälle handelte, wodurch jedoch die Sache auch nicht besser gemacht würde. In solchem Falle ist

aber A *nur* mit B gegeben. Wenn die Existenz der Wirkung mit der der Ursache gegeben ist, so ist sie es also auch *nur* mit dieser Ursache. Dann ist aber auch die Existenz der Ursache notwendig mit der der Wirkung gegeben. Die Ursache ist dann auch von der Wirkung abhängig. Wenn dies nun in den Begriffen abhängig und unabhängig liegt, so liegt es auch in denen der Ursache und Wirkung. Ist das Kausalverhältnis ein notwendiges Verhältnis, so kann dies nicht einseitig so gedacht werden, dass die Wirkung notwendig mit der Ursache, diese letztere aber nicht notwendig mit der Wirkung oder umgekehrt verbunden gedacht wird. Hiermit ist nicht gemeint, dass die notwendige Kausalverbindung bedeuten sollte, dass die Existenz des Einen mit der des Anderen ebenso wie umgekehrt gegeben sein sollte, sondern nur, dass, wenn die notwendige Verbindung des Einen mit dem Anderen dies bedeutete, dass die Existenz des Einen mit der des Anderen gegeben wäre, so auch das Umgekehrte gelten und auch die Existenz des Anderen mit der des Einen gegeben sein müsste. Tatsächlich kann dies, dass die Existenz der Wirkung mit der der Ursache gegeben sein soll, nur bedeuten, dass sie notwendig verknüpft, dass hier eine bestimmte Zeitfolge stattfindet. Dann braucht auch nicht gefordert zu werden, dass die Wirkung nichts Neues enthalten soll. Im Gegenteil muss sie es dann tun. — Das Gesagte gilt natürlich auch, wenn das Abhängige, als in das, wovon es abhängt, eingehend, Bestimmung desselben sein soll. Die Bestimmung muss dann auch als vom Bestimmten unabhängig und dieses als von jener abhängig gedacht werden. Wenn A B ist, ist dann also A von B abhängig. Gleicherweise ist dann auch das Ganze von den Teilen abhängig.

Wir gingen von der gewöhnlichen Meinung aus, dass das Verhältnis von Abhängigkeit und Unabhängigkeit dem Kausalverhältnis zugehört, so dass die Existenz der Wirkung mit der der Ursache gegeben sein sollte. Da nun indessen darin, dass Etwas von etwas Anderem abhängig, durch dieses hervorgebracht sein soll, Identität zwischen diesen liegt, so könnte es scheinen, als wäre das Verhältnis von Abhängigkeit als ein unzeitliches Verhältnis gedacht, wenn es auch zwischen den zeitlich von einander geschiedenen Ursache und Wirkung stattfände. Wenn aber auch das Abhängigkeitsverhältnis nicht mit dem der bestimmten Zeitfolge identifiziert wird, sondern darin etwas mehr, nämlich dass das Eine durch das Andere ist, gedacht wird, so ist es doch auch dann als Kausal-

verhältnis gedacht, als selbst das Kausalverhältnis implizierend. Soweit in dem Verhältnis von Abhängigkeit und Unabhängigkeit gedacht sein soll, dass das Abhängige durch das ist, wovon es abhängig ist, das Unabhängige als aktiv das Abhängige hervorbringend, so muss offenbar doch in diesem Verhältnis ein Kausalverhältnis gedacht sein. Dies wird später näher gezeigt. Natürlich ist hierin, wie gesagt, nicht *nur* ein Kausalverhältnis gedacht, sofern dies als notwendige Zeitverbindung gefasst wird. Wird es so gefasst, so ist damit dem Obigen gemäss gesagt, dass in dem Kausalverhältnis die Wirkung nicht als abhängig von der Ursache gefasst werden darf, denn ist die Wirkung notwendig mit der Ursache verbunden, so ist die Ursache es auch mit der Wirkung. Solchenfalls aber wäre die Ursache ebensosehr abhängig von der Wirkung. Mit dem Kausalverhältnis muss also eine andere, nicht dazugehörige Vorstellung in der Vorstellung von Abhängigkeit und Unabhängigkeit verknüpft sein. Wenn die Wirkung aus der Ursache hervorgehn soll, so folgt sie nicht nur mit Notwendigkeit auf dieselbe, sondern muss auch darin enthalten und als nachfolgend dasselbe wie das in der Ursache Enthaltene sein. Hier ist dann auch ein Verhältnis von Identität gedacht.

Man sagt indessen, dass eine Wirkung mehrere Ursachen haben kann. Soll das Verhältnis von Ursache und Wirkung notwendige Zeitverbindung sein, so ist dies indessen dem Obigen gemäss widersinnig. Man hält dem vielleicht entgegen, dass z. B. eine Bewegung einer Kugel zur Ursache einen Stoss seitens einer anderen Kugel haben kann, oder auch dass die Ebene, auf der sie ruht, geneigt ist, u. s. w. Das, was hier als Wirkung betrachtet ist, ist nur ein Körper in Bewegung oder die Bewegung des Körpers. Davon, dass es eine Kugel von dieser bestimmten Beschaffenheit ist, muss man abstrahieren. Die Ursache ist in dem einen Falle ein Stoss seitens eines anderen Körpers, auch hier unter Abstraktion davon, dass dieser Körper eine gewisse besondere Beschaffenheit hat. Die Ursache in dem anderen Falle wird als die Anziehungskraft der Erde angegeben. Soll nun jedoch ein Kausalgesetz aufgestellt werden können, so muss gezeigt werden, dass die Bestimmtheit, die in dem einen und anderen Falle in notwendiger Zeitverbindung mit Bewegung eines Körpers steht, dieselbe ist. Es muss gezeigt werden, dass in dem, was ich Anziehungskraft der Erde und Stoss seitens eines Körpers nenne, ein und dieselbe Bestimmtheit enthalten ist, und nur in dieser kann ich das zu suchen haben, was

in notwendiger Zeitbeziehung zur Bewegung eines Körpers steht. Dafür, dass in dem Kausalverhältnis ein Verhältnis von Abhängigkeit und Unabhängigkeit gegeben ist, kann also als Grund nicht angegeben werden, dass die Wirkung mehrere Ursachen haben kann. In dem Verhältnis von Abhängigkeit und Unabhängigkeit ist also stets ein Kausalverhältnis gedacht, ausserdem ist aber auch damit eine Vorstellung von Identität zwischen Ursache und Wirkung verbunden.

Indessen spricht man ja auch von Abhängigkeit und Unabhängigkeit zwischen Prämissen und Schluss. Wie kann nun hier ein Verhältnis von Kausalität gedacht sein? Die logische Konsequenz im Schlusse scheint ja kein Kausalverhältnis sein zu können. Indessen kann der Fortgang von Prämissen zu Schluss nicht ein Fortgang in dem Gedachten, sondern nur im Denken sein. Der Unterschied zwischen Prämissen und Schluss kann nämlich nicht ein Unterschied in dem Gedachten, sondern nur im Denken sein. Die Prämissen als von dem Schluss verschieden sind nicht verbunden. Erst in dem Schlusse werden sie verbunden. Ist aber die Verbindung nicht eine Verbindung im Bewusstsein, so können die Prämissen nicht sein, ohne verbunden zu sein. Man kann nicht antworten, dass sie ja auch in dem Schluss verbunden sind, denn sie sollen doch in ihrem Unterschiede vom Schlusse ohne Verbindung sein. Sind sie aber verbunden, und soll dies Bedeutung ohne das Bewusstsein besitzen, so können sie nicht *auch* ohne Verbindung sein. Es sind ja die Prämissen als solche, die in dem Schlusse verbunden sind. Die Prämissen, die von dem Schlusse verschieden sind, können nicht durch eine Bestimmung von den Prämissen, die in dem Schlusse verbunden sind, unterschieden werden. Man kann also nicht sagen, dass die Prämissen in einem Fall, nämlich als von dem Schlusse verschieden, nicht verbunden, in einem anderen, nämlich im Schlusse, verbunden sind, denn der Schluss ist nichts anderes als die Verbindung zwischen den Prämissen, es hiesse das also sagen, dass die Prämissen als nicht verbunden nicht verbunden, als verbunden dagegen verbunden sind. Wäre der Unterschied zwischen Prämissen und Schluss denkbar ohne Bewusstsein, so würde also Ein und dasselbe sowohl auf eine bestimmte Weise sein als nicht sein. Das Verhältnis hier ist daher nur so denkbar, dass die Prämissen im Bewusstsein getrennt und im Bewusstsein verbunden sind. Dies, dass sie im Bewusstsein getrennt und im Bewusstsein verbunden sind, bedeutet

nur, dass es ein Bewusstsein von M als P, eines von S als M und eines von S als M als P giebt. Damit ist auch gesagt, dass das Verhältnis, um das es sich im Schlusse handelt, ein Zeitverhältnis ist. Doch ist es, damit man sagen könne, dass ein Schluss vorliegt, nicht genügend, zu sagen, dass die Auffassungen: M ist P, und S ist M, der Auffassung: S ist P vorhergehen. Diese letztere Auffassung muss ein Aufmerken auf das sein, was in den Vorhergehenden gedacht ist. Dass sie dies ist, kann ja nicht als ein Verhältnis zu den vorhergehenden Auffassungen in sich schliessend bezeichnet werden, da die spätere Auffassung ja das Aufmerken selbst ist, und damit das Verhältnis selbst wäre, was widersinnig ist. Auch das Verhältnis in dem Schlusse ist demnach ein Zeitverhältnis, aber ein Zeitverhältnis zwischen besonderen Auffassungen. Ein Unterschied zwischen dem in den Prämissen und dem in dem Schluss Aufgefassten, unter Abstraktion von dem Bewusstsein, ist somit nicht vorhanden. Da der Schluss als von den Prämissen abhängend und aus ihnen hervorgehend gedacht wird, ist indessen das Schliessen als ein aktives Hervorbringen gedacht, und das Verhältnis im Bewusstsein ist auf das Aufgefasste übertragen. Damit erhält man die Verbindung von Zeit- und Identitätsverhältnis, die das Verhältnis von Abhängigkeit und Unabhängigkeit auszeichnet. — Das Obige beabsichtigt natürlich nicht, eine vollständige Erörterung des Kausalitätsverhältnisses und des Verhältnisses der Konsequenz im Schliessen zu geben, sondern nur kurz die Bedeutung dieser Verhältnisse im Zusammenhang mit dem Verhältnis von Abhängigkeit und Unabhängigkeit anzugeben. — Wenn B als von A abhängig bezeichnet wird, so ist es damit sowohl als identisch mit A wie als Wirkung davon gedacht. Wenn B dagegen als von A unabhängig bezeichnet wird, so ist es als anders als A und als Ursache dazu gedacht, da es aber als A hervorbringend gedacht wird, ist es auch hier als identisch damit gedacht. Dieses Unabhängige wird nun als das andere Glied in der Beziehung unabhängig-abhängig gefasst. Es wird ja auch als blosse Negation von Abhängigkeit gefasst, und solchenfalls ist B unabhängig von A, wenn es nicht mit diesem identisch und nicht dessen Wirkung ist. Da die Wirkung hier als identisch mit der Ursache gedacht wird, so bedeutet, dass B unabhängig von A ist, demnach nur, dass es anders als A ist. — Hiermit soll nun indessen, wie gesagt, nicht behauptet sein, dass nicht ein guter Sinn darin liegen kann, zu sagen, dass Etwas von einem Anderen abhängig ist. Es lässt sich ja denken, dass es nur

aussagt, dass Etwas in Kausalverhältnis zu Anderem steht, und dass daher, wenn das Eine eintrifft, das Andere folgt. Dass aber wirklich das Verhältnis von Abhängigkeit und Unabhängigkeit in einer anderen, widersinnigen Bedeutung, nämlich der oben angegebenen, genommen wird, und dass es eben diese ist, die in der oben gegebenen Formulierung des Erkenntnisproblems hervortritt, wird später gezeigt werden.

II. Dieses Problem als das Hauptproblem Hegels und Kants.

Das Erkenntnisproblem in der oben angegebenen Formulierung bedeutet also die Frage, wie das Subjekt etwas anderes als sich selbst auffassen kann. Nun könnte man, wie erwähnt, indessen einwenden, dass dies nicht die rechte Bedeutung des Erkenntnisproblems sei, und dass es jedenfalls nicht Kant's Problem sei. Wir haben jedoch schon oben kurz nachgewiesen, dass das Problem, das er in der Analytik aufstellt, wenn er fragt, wie apriorische Begriffe, die als solche subjektive Bedingungen der Erkenntnis sind, objektive Giltigkeit besitzen können, in Wirklichkeit dasselbe ist wie das oben angegebene. In Wirklichkeit ist auch Kant's ganzer Gedankengang durch dieses Problem bestimmt. Zunächst bemerken wir indessen, dass es ja offenbar eben Hegels Problem ist. Hegels Aufgabe war, wie wir gesehen haben, ständig die, zu zeigen, dass das Subjekt in seinem Unterschiede von dem Objekt eins mit diesem ist, oder dass es in seiner Identität damit verschieden davon ist. Die Erkenntnis fasste er als Identität von Subjekt und Objekt. Das Erkenntnisproblem war die Frage, wie Subjekt und Objekt, die in der Erkenntnis identisch sein müssen, verschieden sein können, oder wie das Subjekt und das Objekt in der Erkenntnis identisch sein können. Dies ist ja aber dasselbe wie zu fragen, wie das Objekt in der Erkenntnis etwas Anderes als das Subjekt sein, oder wie etwas Anderes als das Subjekt aufgefasst werden kann. Hegels Problem ist somit das hier angegebene erkenntnistheoretische.

Wenn man nun indessen im allgemeinen nicht bestreiten dürfte, dass wenigstens das Erkenntnisproblem bei Hegel diese Bedeutung hat, wenn man es auch nicht als sein Hauptproblem annimmt, so dürfte man doch gemeiniglich meinen, dass Kant's Problem eine

andere Bedeutung hat. Die Frage, wie Erkenntnis eines von dem Subjekt Unabhängigen möglich sei, ist, sagt man oft, das Erkenntnisproblem in einer dogmatischen, metaphysischen Form, eben der, die von Kant überwunden ist. So sagt z. B. GUTTMANN von dem Kantischen Erkenntnisproblem: »Sie unterscheidet sich von allen früheren Versuchen, unsere Erkenntnis zu verstehen, dadurch, dass sie alle ausserhalb des Erkennens liegenden Voraussetzungen aus ihrer Fragestellung ausscheidet, und nur die innere Gesetzmässigkeit unserer Erkenntnis selbst zu verstehen sucht. Von solchen Voraussetzungen geht die metaphysische Fassung des Erkenntnisproblems aus, wenn sie ihre eigentliche Frage darauf richtet, wie es unserer erkennenden Tätigkeit gelingen kann, aus dem Umkreis unserer Subjektivität hinauszutreten und zu den Dingen selbst vorzudringen, die doch stets von uns verschieden bleiben. Wie immer die Antwort auf diese Frage ausfallen mag, schon in die Fragestellung geht die Voraussetzung ein, dass unsere Erkenntnis in der Erfassung einer von ihr unabhängigen Wirklichkeit ihre eigentliche Aufgabe hat, und die Leistung unserer Erkenntnis wird daran gemessen, in welchem Umfange sie dieser Aufgabe zu genügen vermag.«[1] Kants Hauptproblem sollte also nicht sein, wie die Vorstellungen, die subjektiv sind, sich auf ein von ihnen unabhängiges Objekt beziehen können. Zwar stellt er ja in der Analytik dieses Problem auf, es sollte dann aber entweder eine Frage sein, die seinem Grundstandpunkt widerstritte, weil sie auf diesem sich nicht erheben dürfte, oder auch sollte es wenigstens, wie z. B. FALKENBERG meint, ein dem Hauptproblem nebengeordnetes Problem sein.

Das Hauptproblem ist die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori. Apriorisch ist die Erkenntnis, die sich nur aus dem Erkenntnisvermögen herleitet, und nicht aus von aussen her aufgenommenen Eindrücken. Bei der Unterscheidung zwischen der reinen und der empirischen Erkenntnis sagt er: »Denn es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloss veranlasst) aus sich selbst hergiebt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung

---

[1] GUTTMANN, Kants Begriff der objektiven Erkenntnis, S. 1—2.

desselben geschickt gemacht hat. Es ist also wenigstens eine der näheren Untersuchung noch benötigte und nicht auf den ersten Anschein sogleich abzufertigende Frage: ob es eine dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängige Erkenntnis gebe? Man nennt solche Erkenntnisse a priori und unterscheidet sie von den empirischen, die ihre Quelle a posteriori, nämlich in der Erfahrung haben.»[1] In der apriorischen Erkenntnis ist es also das Erkenntnisvermögen selbst, das sich den Gegenstand und die Verbindung in demselben giebt, während er in der aposteriorischen Synthese von aussen her gegeben ist, und wir bei einem gewissen Gegenstand in der Erfahrung eine gewisse Bestimmung damit verbunden finden. Das Verbindende ist hier die Erfahrung.[2] Nun ist die Synthese eine Erweiterung unserer Erkenntnis.[3] Die Frage nach der Möglichkeit apriorischer Synthese ist dann die Frage nach der Möglichkeit, durch das Erkenntnisvermögen allein unsere Erkenntnis von einem Gegenstande zu erweitern. Um diese zu beantworten, muss man natürlich das Erkenntnisvermögen untersuchen und die Prinzipien desselben nachweisen, die eine solche Erweiterung ermöglichen. Bei dem Erkenntnisvermögen in seiner Reinheit, d. h. unter Abstraktion von allen nicht zu ihr selbst gehörenden Bestimmungen, von aussen her kommenden Eindrücken, die nicht mit dem blossen Erkenntnisvermögen gegeben sind, müssen diese Prinzipien gesucht werden. »Aus diesem allen ergiebt sich nun die Idee einer besonderen Wissenschaft, die Kritik der reinen Vernunft heissen kann. Denn Vernunft ist das Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntnis a priori an die Hand giebt. Daher ist reine Vernunft diejenige, welche die Prinzipien, etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält.»[4] Die Untersuchung wird nicht eine Untersuchung von Gegenständen, sondern der Weise einer Erkenntnis a priori von Gegenständen. »Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt — — —. Diese Untersuchung, die wir eigentlich nicht Doktrin, sondern nur transzendentale Kritik nennen können, — — —.»[5] Sie soll die Möglichkeit für das Er-

[1] Kr. d. r. V., Vorländer, S. 40—41.

[2] S. 50.

[3] S. 48.

[4] S. 59.

[5] S. 60.

kenntnisvermögen zeigen, a priori, d. h. durch sich selbst, über einen gegebenen Begriff hinaus zu etwas zu gehn, das nicht darin liegt, oder zu zeigen, wie das Erkenntnisvermögen durch sich selbst etwas bei einem Gegenstande auffassen kann, das nicht in dem Begriff desselben gegeben ist. Eine Erweiterung der Erkenntnis giebt auch derselben einen neuen Gegenstand. Wenn man auch sagt, dass es nur eine Erweiterung der Erkenntnis von einem bestimmten Objekt ist, so liegt doch darin, dass die Erkenntnis auch einen neuen Gegenstand erhält, nämlich die Bestimmung, die in der Synthese mit dem vorher Gedachten verbunden wird, oder wenigstens die Verbindung, die das Erkenntnisvermögen den Begriffen giebt. In der apriorischen Synthese giebt sich demnach das Erkenntnisvermögen selbst einen neuen Gegenstand, und die Frage nach der Möglichkeit davon kann so ausgedrückt werden: wie kann das Erkenntnisvermögen durch sich selbst einen Gegenstand auffassen oder sich selbst einen Gegenstand geben? Der Gegenstand ist stets von dem Subjekt unabhängig, denn sonst wäre die Auffassung Subjekt-Objekt, was widersinnig ist. Die Frage ist also die, wie das Erkenntnisvermögen durch sich selbst etwas von ihm Unabhängiges erfassen kann.

Dies scheint nun indessen nicht das Erkenntnisproblem im allgemeinen zu sein, sondern nur die Frage nach der Möglichkeit einer bestimmten Erkenntnis von etwas von dem Subjekt Unabhängigen. Wie in der Erfahrung Erkenntnis eines Objekts möglich ist, scheint noch wenigstens kein Problem für Kant zu sein. In dieser werden Gegenstände ohne weiteres als uns gegeben angenommen. In die Erfahrung gehen ja sinnliche Eindrücke ein, und die Sinnlichkeit ist das rezeptive Vermögen, durch das uns Objekte gegeben werden. »Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, — — —.«[1] An dieser Auffassung, dass es kein Problem ist, wie Objekte in der Erfahrung uns durch die Sinnlichkeit gegeben sein können, hält zwar Kant in der Ästhetik und auch in der Analytik fest, besonders in der letzteren aber wird er doch durch seine Voraussetzungen dahin getrieben, sie aufzugeben. Bei Kants Voraussetzungen muss sich notwendig die Frage einstellen, wie überhaupt Erkenntnis eines

[1] S. 67.

von dem Subjekt Unabhängigen möglich ist, und diese Frage muss dieselbe sein wie die nach der Möglichkeit einer apriorischen Synthese, danach, wie das Erkenntnisvermögen durch sich selbst sich ein Objekt geben kann. — Schon damit, dass es apriorische Bedingungen dafür geben soll, dass Gegenstände uns sollen gegeben sein können, nämlich Raum und Zeit, ist angenommen, dass Gegenstände uns nicht gegeben sein können, ohne wenigstens ihrer Form nach durch das Erkenntnisvermögen selbst gegeben zu sein. »Sofern nun die Sinnlichkeit Vorstellungen a priori enthalten sollte, welche die Bedingung ausmachen, unter der uns Gegenstände gegeben werden, so würde sie zur Transszendentalphilosophie gehören.»[1] »Bei dieser Untersuchung wird sich finden, dass es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung als Prinzipien der Erkenntnis a priori gebe, nämlich Raum und Zeit, — — —.»[2]

Das Problem, wie das Erkenntnisvermögen sich selbst einen Gegenstand geben, oder wie es durch sich selbst etwas von ihm Unabhängiges auffassen kann, liegt also bereits in der Annahme, dass Objekte uns gegeben sind, und ist daher nicht nur eine Frage danach, wie eine bestimmte Erkenntnis eines von dem Subjekt Unabhängigen möglich ist, sondern wie Erkenntnis überhaupt von einem von dem Subjekt Unabhängigen möglich ist. Ferner kann man sagen, dass die Verbindung, die Synthese der aposteriorischen Elemente in der Anschauung eben durch Raum und Zeit geschieht. Später erweist sich die Einheit des Raumes und der Zeit als nur durch die Kategorien möglich. Jedenfalls ist die Synthese als solche gegeben nur durch die apriorischen Elemente der Erkenntnis. Nur das, was synthetisiert wird, ist aposteriorisch. Die Synthese ist demnach als solche apriorische Synthese. Die Frage nach der Möglichkeit apriorischer Synthese ist somit dieselbe wie die Frage nach der Möglichkeit von Synthese überhaupt. Die Synthese war aber Erweiterung der Erkenntnis, und durch diese wird ein neues Objekt gegeben. Ist es aber Problem, wie ein neues Objekt gegeben sein kann, so ist es auch Problem, wie überhaupt ein Objekt gegeben sein kann. Dann ist auch die Frage, wie das Erkenntnisvermögen durch sich selbst sich ein Objekt geben oder es auffassen kann, dieselbe wie die, wie das Erkenntnisvermögen überhaupt ein Objekt auffassen kann. Können in der Erfahrung Objekte uns gegeben sein, so ist es kein Problem, wie in der Er-

[1] S. 63.
[2] S. 69.

fahrung die Erkenntnis erweitert, und wie mit einem Begriffe etwas verbunden werden kann, das darin nicht gedacht ist. Ist nun aber die Synthese überhaupt Problem, so ist es auch ein Problem, wie überhaupt Objekte aufgefasst werden können, und diese Fragen sind ein und dasselbe. Das Hauptproblem, wie synthetische Urteile a priori möglich sind, hat also schon hierdurch sich als eine Frage danach erwiesen, wie ein von dem Subjekt Unabhängiges aufgefasst werden kann.

Ferner aber zeigt es sich ja in der Analytik, dass in jeder Erkenntnis des Gegenstandes ein Denken desselben enthalten ist. »Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden, Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, reine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). — — —. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.»[1] Der Verstand aber als das Vermögen, wodurch Gegenstände gedacht werden, wird der Sinnlichkeit entgegengesetzt als dem Vermögen, wodurch uns Objekte gegeben werden. »Wollen wir die Rezeptivität unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise affiziert wird, Sinnlichkeit nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen oder die Spontaneität der Erkenntnis, der Verstand. Unsere Natur bringt es so mit sich, dass die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affiziert werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand.»[2] Das Denken ist also nicht ein rezeptives Vermögen, wodurch uns Objekte gegeben werden, sondern ein aktives Vermögen, selbst sich ein Objekt zu geben. In jeder Erkenntnis muss also das Erkenntnisvermögen selbst sich seinen Gegenstand geben, wenn es auch dasselbe nicht tun kann, ohne dass der Gegenstand zugleich durch die Sinnlichkeit gegeben ist. Später erscheint die Sache so, dass das durch die Sinnlichkeit Gegebene nur die unverbundenen Elemente sind, die als solche nicht ein Objekt sind, sondern erst durch die Verstandessynthese in dem Begriff des Objekts verbunden werden. Jedenfalls muss indessen in jeder Erkenntnis das Erkennt-

[1] S. 99.

[2] Ebenda; siehe auch z. B. S. 67.

nisvermögen sich selbst sein Objekt geben. Dann ist aber die Frage, wie das Erkenntnisvermögen sich ein Objekt geben kann, durch sich selbst ein Objekt auffassen kann, dieselbe wie die Frage, wie überhaupt das Erkenntnisvermögen etwas von ihm Unabhängiges auffassen kann.

Dass diese Frage sich notwendigerweise für Kant aufstellen und mit der Frage nach der Möglichkeit apriorischer Synthese zusammenfallen muss, geht schon daraus hervor, dass er überhaupt eine apriorische Erkenntnis annimmt, d. h. eine Erkenntnis, in welcher der Erkenntnisgegenstand durch das Erkenntnisvermögen selbst gegeben ist. Kann das Erkenntnisvermögen überhaupt sich ein Objekt geben, so muss die Objektivität selbst aus dem Erkenntnisvermögen zu erklären sein. Das Problem in der Frage, wie das Erkenntnisvermögen sich ein bestimmtes Objekt geben kann, ist dann das, wie es überhaupt sich ein Objekt oder genauer das Objekt geben kann, und diese Frage ist dann dieselbe wie die, wie das Erkenntnisvermögen ein von ihm Unabhängiges auffassen kann. — Man kann auch sagen, dass, wenn das Objekt aus dem Erkenntnisvermögen erklärt werden soll, die Erkenntnis als Subjekt-Objekt, Selbstbewusstsein angenommen werden muss. Nur wenn man annimmt, dass das Subjekt nur sich auffassen kann, ist ja die Behauptung möglich, dass das, was aufgefasst wird, in dem Subjekt gegeben sein muss. Ist sie aber Selbstbewusstsein, so kann in ihr nichts anderes als sie selbst aufgefasst werden. Würde in ihr etwas anderes als sie selbst aufgefasst, so gäbe es stets eine Auffassung, die nicht Selbstbewusstsein wäre. Kant giebt zwar nur zu, dass jede Vorstellung von dem Gedanken: Ich denke, muss begleitet sein *können.* »Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten *können;* denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heisst als: die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein, — — —. Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewusstsein gehörten, d. i. als meine Vorstellungen (ob ich mir ihrer gleich nicht als solcher bewusst bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäss sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewusstsein zusammenstehen können, weil sie sonst nicht durchgängig mir ange-

hören würden.»[1] Etwas denken heisst also doch stets es auf den Gedanken: Ich denke, beziehen. Dies ist auch deshalb notwendig, weil das Denken aktiv ist und selbst sich sein Objekt giebt. Das Objekt kann da nicht etwas Äusseres, sondern muss das Denken selbst sein. Da aber in jede Erkenntnis Denken eingeht, so ist also jede Erkenntnis ein Selbstbewusstsein. Übrigens muss, wenn überhaupt ein Selbstbewusstsein angenommen wird, jedes Bewusstsein, jede Auffassung, ein Selbstbewusstsein sein. Fallen in einer Auffassung Subjekt und Objekt zusammen, so ist damit auch gegeben, dass das Subjekt als solches eins mit dem Objekt ist. Jede Auffassung ist also ein Selbstbewusstsein, und in demselben wird nichts anderes als das Auffassende aufgefasst. Da aber die Auffassung eines von dem Subjekt Unabhängigen notwendig angenommen werden muss, da das Aufgefasste als solches nicht auffassend sein kann, so erhebt sich gezwungenermassen die Frage, wie die Auffassung eines von dem Subjekt Unabhängigen möglich ist, und diese Auffassung muss den Voraussetzungen gemäss so gedacht werden, dass das Erkenntnisvermögen darin selbst sich seinen Gegenstand giebt. Die Frage ist daher dieselbe wie die nach der Möglichkeit apriorischer Synthese.

Dass wirklich die Frage nach der Möglichkeit apriorischer Synthese mit der Frage nach der Möglichkeit, etwas von dem Subjekt Unabhängiges aufzufassen, zusammenfällt, geht auch daraus hervor, dass der Begriff des Objekts später selbst als der Begriff apriorischer Synthese bestimmt wird. »Die transszendentale Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird.» Und diese Einheit wird dann bezeichnet als »die reine Synthesis des Verstandes, welche a priori der empirischen zum Grunde liegt.»[2]

Das Problem tritt, wie oben erwähnt worden, klar in der Analytik in der transzendentalen Deduktion der Kategorien hervor, wo es gilt zu zeigen, »wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben; — — —.» Die Erkenntnis von Gegenständen soll demnach erklärt werden, und sie wird aus subjektiven Bedingungen erklärt. Erklären, wie

[1] S. 140, 141.
[2] S. 146.

dies möglich ist, heisst ja auch die Möglichkeit einer Erkenntnis von Gegenständen, eines von dem Subjekt Unabhängigen, erklären, und zwar es aus dem Erkenntnisvermögen erklären. Erklären, wie das Erkenntnisvermögen allein Erkenntnis von Gegenständen ermöglichen kann, heisst aus dem Erkenntnisvermögen die Möglichkeit einer Erkenntnis von Gegenständen und damit eines von dem Erkenntnisvermögen Unabhängigen erklären.

Auf GUTTMANN's Standpunkt möchte man vielleicht einwenden, dass, wenn der Begriff der apriorischen Synthese mit dem des Objekts zusammenfällt, Kants Aufgabe nicht die ist, die Möglichkeit einer Erkenntnis in der Bedeutung von Auffassung, Bewusstsein von dem Objekt, sondern die Möglichkeit des Objekts selbst zu erklären, und dies bedeutet die Aufgabe, den Objektsbegriff zu analysieren. »Die Analyse des Objektsbegriffs ist somit die eigentliche Methode der Kantischen Erkenntniskritik. In dieser Methode stimmen die beiden Werke, die Kants Erkenntnislehre enthalten, die Kritik der reinen Vernunft und die Prolegomena, überein und unterscheiden sich nur durch ihre äussere Darstellungsweise. Auch die Kritik der reinen Vernunft ist trotz ihrer von Kant selbst hervorgehobenen synthetischen Darstellungsform ihrem Gedankengange nach analytisch. Die Elemente der Erkenntnis, von denen sie äusserlich ausgeht, sind logisch durch die Analyse des Wirklichkeitsbegriffs gewonnen.»[1] Dass Kants Methode wesentlich analytisch ist, dem stimmen wir bei. Der oben dargelegten Auffassung gemäss will er durch eine Analyse des Erkenntnisvermögens die Möglichkeit für dieses aufzeigen, durch sich selbst ein Objekt zu erfassen. Noch mehr stimmen wir GUTTMANN's Auffassung, dass jede Methode logischer Forschung notwendigerweise Analyse ist,[2] und seiner wiederholten Kritik konstruierender Deduktionen bei, in Übereinstimmung mit der oben dargelegten Auffassung von Kant müssen wir jedoch behaupten, dass in seine Methode doch auch ein synthetisches, konstruierendes Element eingeht. Soweit er aus dem Erkenntnisvermögen das Objekt erklären will, wird seine Deduktion eine Konstruktion, erhält sie synthetischen Charakter, indem sie aus dem Erkenntnisvermögen etwas herleiten will, was nicht darin enthalten ist. Analytisch wird sie, soweit Kant selbst die Einheit der Apperzeption mit der des Objekts identifiziert. Indessen bestreitet GUTTMANN, dass Kant seine Ana-

---

[1] Kants Begr. der obj. Erk., S 17.

[2] S. 155.

lyse des Erkenntnisvermögens wesentlich deskalb unternimmt, um zu zeigen, dass Auffassung eines von dem Subjekt Unabhängigen möglich ist. Er unterscheidet mit Kant zwei Seiten in der Deduktion, eine subjektive und eine objektive. Die subjektive ist eine Analyse des Begriffs des Bewusstseins und zeigt diejenigen Bewusstseinsfunktionen auf, welche Bedingungen für jede Auffassung eines Gegenstandes sind. Sie ist nicht eine empirisch-psychologische Untersuchung der Genesis der wissenschaftlichen Begriffe in dem einzelnen Bewusstsein. »Sie will vielmehr die Bewusstseinsfunktionen aufzeigen, durch welche die Bildung aller unserer Begriffe bedingt ist, und auf denen daher die Möglichkeit jeder Einzelvorstellung beruht.«[1] Die objektive Deduktion dagegen, die der subjektiven parallel laufen soll, analysiert den Begriff des Objekts und weist die Kategorien als logische Bedingungen hierfür nach. »Diese psychologische Zergliederung des Prozesses der Vorstellungsbildung geht der logischen Analyse, welche die objektive Deduktion der Kategorien darstellt, genau parallel. Um die objektive Geltung der reinen Verstandesbegriffe nachzuweisen, untersucht Kant den Begriff des Gegenstandes und zeigt, dass er auf eben den logischen Prinzipien beruht, deren Geltung in Frage steht.«[2] In dem Endpunkt der Deduktion sollen sich indessen diese beiden Gedankengänge in einem vereinigen. »So schliessen sich auf dem Gipfelpunkt der Deduktion die beiden Gedankenreihen, die wir getrennt verfolgt haben, einheitlich zusammen. Die logische Geltung der Kategorien von allen Gegenständen unserer Erfahrung beruht darauf, dass die Bedingungen möglicher Erfahrung mit denen möglichen Bewusstseins zusammenfallen.«[3] Die Einheit des Bewusstseins fällt so mit der des Objekts zusammen. »So ist die Form der Erfahrung mit der Form des Bewusstseins identisch; die formale Einheit des Objekts ist in der des Subjekts begründet.« »Das letzte Einheitsprinzip, von dem aller Zusammenhang unserer Erkenntnis abhängt, die transzendentale Einheit der Apperzeption, vereinigt so in sich die Bedeutung eines höchsten logischen Grundgesetzes und einer höchsten psychologischen Einheitsbedingung.«[4] Gemeint ist nicht, dass Kant nur die Einheit des Bewusstseins mit der des Objekts verbindet, sondern dass er sie identifiziert. »Ihren

---

[1] S. 24.

[2] Ebenda.

[3] S. 39.

[4] S. 41.

deutlichsten Ausdruck findet die Identität der logischen Erfahrungseinheit mit der Einheit des denkenden Bewusstseins in dem Begriff der transzendentalen oder produktiven Einbildungskraft, — — —.»[1] Die Richtigkeit dieser Auffassung von Kant findet dann Guttmann bestätigt durch eine Untersuchung der Darstellung auch in der zweiten Auflage der Kritik. Ist es nun indessen so, und wir stimmen dem vollkommen bei, dass für Kant die Einheit des Bewusstseins mit der des Objekts zusammenfällt, so ist unsere oben dargelegte Auffassung von Kants Problem richtig. Eine Analyse des Bewusstseins, die darin gipfelt, dass die Einheit desselben eins ist mit der des Objekts und umgekehrt, ist dasselbe wie eine Erklärung, wie etwas von dem Bewusstsein Unabhängiges möglich ist oder gewusst werden kann. Soll das Objekt aus dem Subjekt erklärt werden, so setzt man voraus, dass es ein Problem ist, wie es überhaupt etwas von dem Bewusstsein Unabhängiges geben kann. Dies ist aber nur dann ein Problem, wenn man meint, dass das, was aufgefasst wird, von dem Bewusstsein abhängig ist. Das Problem also, das Kant durch die Analyse des Erkenntnisvermögens wie auch des Erkenntnisgegenstandes lösen will, ist dann das, wie Auffassung eines von dem Subjekt Unabhängigen möglich ist.

Auch Guttmann fasst das Problem, das Kant in der transzendentalen Deduktion lösen will, als das auf, wie Objektivität der Erkenntnis möglich ist, wie eine von unserer Willkür unabhängige Ordnung in der Vorstellungsverbindung möglich ist. »Wenn wir trotzdem einen bestimmten Zusammenhang unserer Empfindungen als den allein notwendigen und sachlich berechtigten ansehen, wenn wir ihm einen von unserer Willkür unabhängigen Bestand zuschreiben, so muss dieses unser Urteil einer logischen Rechtfertigung fähig sein. Wie vermögen wir die objektive Geltung der von uns vollzogenen Wahrnehmungsverknüpfung zu begründen?»[2] Dies könnte als eine nur analytische Aufgabe erscheinen, die nämlich, den Begriff der objektiven Giltigkeit der Wahrnehmungsverknüpfung zu analysieren. In der Frage wird aber die Wahrnehmungsverknüpfung als solche als etwas Subjektives, dem Subjekt Angehöriges aufgefasst. Dieses Subjektive muss nun, um objektive Erkenntnis zu sein, von etwas von ihm Unabhängigem bestimmt sein. Das Subjektive muss das in derselben Auffassung Objektive sein, muss mit etwas von ihm Unabhängigem übereinstimmen.

---

[1] S. 42.

[2] S. 34.

Dies ist es, was logisch gerechtfertigt sein soll. Dass dieses Problem in Wirklichkeit dasselbe ist wie das, wie Erkenntnis eines von dem Subjekt Unabhängigen möglich ist, oder wenigstens dasselbe impliziert, ist bereits oben erwähnt worden und soll nun in Bezug auf Kant näher nachgewiesen werden.

Zunächst indessen ein Einwand gegen die Formulierung des Erkenntnisproblems. Mit Bezug auf Fichte könnte man möglicherweise bemerken, dass er z. B. in der ersten Einleitung zur Wissenschaftslehre als Aufgabe der Philosophie angiebt, nicht zu erklären, wie die Auffassung eines von dem Subjekt Unabhängigen möglich ist, sondern nur wie eine Vorstellung, die von einem Gefühl der Notwendigkeit begleitet ist, möglich ist. »Aber es ist allerdings eine des Nachdenkens würdige Frage: welches ist der Grund des Systems der vom Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen, und dieses Gefühls der Notwendigkeit selbst? Diese Frage zu beantworten ist die Aufgabe der Philosophie, als die Wissenschaft, welche diese Aufgabe löst. Das System der von dem Gefühle der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen nennt man auch die Erfahrung: innere sowohl als äussere. Die Philosophie hat sonach — dass ich es mit anderen Worten sage — den Grund aller Erfahrung anzugeben.»[1] Eine Vorstellung, die von einem Gefühl der Notwendigkeit begleitet ist, bedeutet hier eine Auffassung von Etwas als von mir unabhängig. »In der Erfahrung ist *das Ding*, dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt sein, und wonach unsere Erkenntnis sich richten soll, und die Intelligenz, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden.»[2] In einer Vorstellung, die von einem Gefühl der Notwendigkeit begleitet ist, sind demnach diese beiden Elemente enthalten, die Intelligenz und das als von der Intelligenz unabhängig Aufgefasste. Die Frage nach dem Grunde der Erfahrung ist also die Frage nach dem Grunde der Vorstellungen, die von einer Auffassung derselben als von etwas von mir Unabhängigem bestimmt begleitet sind, und nach dem Grunde dieser Auffassung von Etwas als von mir unabhängig. Fichte's Problem sollte also nicht das sein, wie die Auffassung eines von mir Unabhängigen möglich ist, sondern wie die Auffassung von Etwas als von mir unabhängig möglich ist. Wie ich mich als von etwas Anderem abhängig auffassen kann, kann aber Problem nur sein,

---

[1] Fichtes sämmtliche Werke, S. 423.

[2] S. 425.

wenn ich als von allem Anderen unabhängig, alles Andere als von mir abhängig angenommen wird. Etwas von mir Unabhängiges ist dann nur eine Illusion, die es eben zu erklären gilt. Etwas von mir Unabhängiges, etwas Anderes als ich, kann aber nicht eine Illusion sein, denn eine Auffassung ist nicht möglich, ohne Auffassung von Etwas zu sein. Wird der Gegenstand als illusorisch bezeichnet, so wird damit die ganze Auffassung illusorisch, nichtig. Für Fichte war aber, wie gesagt, das Objekt, ein von dem Subjekt Unabhängiges, nur Illusion. Zu erklären, wie ich etwas als von mir unabhängig denken kann, ist daher dasselbe wie zu erklären, wie ich ein von mir Unabhängiges denken kann. Die Objektsillusion erklären muss auf diesem Standpunkte dasselbe sein wie das Objekt erklären, und zu erklären, wie ich etwas als von mir unabhängig auffassen kann, muss somit dasselbe sein wie zu erklären, wie ich ein von mir Unabhängiges auffassen kann. Das Problem ist also auch für Fichte das erkenntnistheoretische im oben angegebenen Sinne. — In »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre» wird die Aufgabe dahin angegeben, dass man das suchen muss, was die Setzung des Nicht-Ichs, die Annahme eines Nicht-Ichs ermöglicht, ohne dass damit die Identität des Bewusstseins aufgehoben wird.[1] Dass dies eben das Problem ist, wie ein von dem Subjekt Unabhängiges aufgefasst werden kann, wird später gezeigt werden.

III. Identifizierung dieses Problems mit der Frage, wie Objektivität der Erkenntnis möglich ist.

Indessen ist es ja, wie oben erwähnt, eine gewöhnliche Annahme, dass Kant und auch Fichte nicht danach fragten, wie Erkenntnis eines von dem Subjekt Unabhängigen möglich sei. Das Erkenntnisobjekt habe bei ihm eine andere und eigenartige Bedeutung erhalten. Es sei nicht ein Sein, was aufgefasst wird, sondern eine Regel, nach welcher die Vorstellungsverknüpfung geschieht. Dies lässt sich nun auch scheinbar durch Kants eigene Aussprüche bestätigen. Der Gegenstand muss nach ihm freilich etwas von dem Subjekt Unabhängiges sein, das die Erkenntnis unabhängig von der Willkür des Subjekts macht. »Wir finden aber, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf

[1] S. 107.

ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendigerweise in Beziehung auf diesen untereinander übereinstimmen, d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.»[1] Dieser Gegenstand, der von dem Subjekt unabhängig sein soll, ist jedoch nicht etwas von unseren Vorstellungen Verschiedenes, sondern die Einheit derselben, die Regel, nach welcher sie verknüpft werden. »Es ist aber klar, dass, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben und jenes x, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand), weil er etwas von allen unseren Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anderes sein könne als die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen.»[2] Die Ausdrucksweise ist zweideutig. Der Gegenstand wird einerseits als das von aller Subjektivität Unabhängige, als ein x gefasst, von dem wir nichts wissen können, andererseits als die Einheit des Bewusstseins, als die Regel für die Vorstellungsverknüpfung. Entweder kann dies bedeuten, dass die Vorstellungen dadurch, dass sie in der Einheit des Bewusstseins verknüpft werden, mit dem transzendenten Gegenstande übereinstimmen, oder auch bedeutet das, dass die Vorstellungen sich auf ein Objekt beziehen, dass sie in der Einheit des Bewusstseins verbunden sind, auf die Vorstellung: Ich denke bezogen werden. Nun scheint es indessen, als wenn das Letztere das einzig Mögliche wäre. Sagt man, dass die Vorstellungen dadurch, dass sie in der Einheit des Bewusstseins verknüpft werden, sich auf das transzendente Objekt beziehen, mit demselben übereinstimmen, so kann dies nur eine dogmatische Behauptung sein, die nie begründet werden kann, da das transzendente Ding als solches als unwissbar angenommen wird. Sollen übrigens die Vorstellungen, insoweit sie mit etwas Bestimmtem, der Einheit der Apperzeption, übereinstimmen, insoweit auch mit etwas Anderem, dem transzendenten Ding, übereinstimmen, so wird die Einheit der Apperzeption identisch mit dem transzendenten Ding. Dass die Vorstellungen sich auf ein Objekt

---

[1] S. 708.

[2] Ebenda.

beziehen, scheint also nur bedeuten zu können, dass sie in der Einheit des Bewusstseins verbunden werden. Nun wurde ja der Erkenntnisgegenstand als dem Subjekt entgegenstehend und es bindend aufgefasst. Dieses Subjekt, dessen Willkür durch das Objekt gebunden wird, kann dann nur das individuelle sein. Das Erkenntnisproblem, wie das Subjekt in der Erkenntnis mit etwas von ihm Unabhängigem übereinstimmen kann, wird dann zu der Frage, wie das individuelle Subjekt in der Erkenntnis mit einem von ihm Unabhängigen übereinstimmen kann. Dieses Problem kann dann natürlich auch nicht die Bedeutung besitzen, wie das individuelle Subjekt etwas von ihm Unabhängiges auffassen kann. Wird vorausgesetzt, dass das Auffassende in der Auffassung nicht über sich selbst in dem Sinne hinausgehn kann, dass es etwas von ihm Unabhängiges erfasst, so kann ja auch nicht das individuelle Subjekt etwas von ihm Unabhängiges erfassen. Die Frage danach, wie es in der Erkenntnis mit etwas von ihm Unabhängigem übereinstimmen kann, würde dann auch hier nur bedeuten, dieselbe sein wie die, wie seine Erkenntnis von einer von ihm unabhängigen Regel, einer Regel, die von Kant als die eigene Einheit des Bewusstseins aufgefasst wird, bestimmt sein kann. Diese Frage wird indessen nie, und aus erklärlichen Gründen, beantwortet. Als in der Analytik die Frage beantwortet wurde, geschah es dadurch, dass gezeigt wurde, dass die Einheit des Subjekts die Einheit des Objekts ist, dort aber handelt es sich nun nicht um das individuelle Subjekt, sondern um das Subjekt überhaupt. Es wird demnach dort nur erklärt, wie das Subjekt überhaupt objektive Erkenntnis besitzen kann, und zwar in der Weise, dass das Subjekt überhaupt selbst das Objekt ist. Erklären, wie die Erkenntnis Objektivität besitzen kann, hiess ja indessen nach dem Inhalt der ursprünglichen Frage zeigen, wie das Subjekt mit etwas von ihm Unabhängigem übereinstimmen kann. Zu zeigen, wie die Erkenntnis überhaupt Objektivität besitzen kann, bedeutet also zu zeigen, wie das Erkenntnissubjekt überhaupt mit etwas von ihm Unabhängigem übereinstimmen kann.[1] Aber auch dies zeigt nicht Kant, denn das Objekt wird für ihn in der Antwort eins mit dem Subjekt überhaupt. Diese Zweideutigkeit des Problems ist verständlich. Sofern das individuelle Subjekt in der Erkenntnis mit dem allgemeinen übereinstimmen soll, muss es in der Erkenntnis in diesem aufgehn. Insofern es Bestimmungen besitzt, die sich bei

---

[1] So wird daher auch die Sache z. B. von Rickert aufgefasst, s. oben.

dem allgemeinen Subjekt nicht finden, stimmt es mit diesem nicht überein. Insofern seine Bestimmungen durch dieses gegeben sind oder seine Einheit die Einheit des Subjekts überhaupt ist, insofern fällt es mit diesem zusammen. Erkenntnis besitzt das individuelle Subjekt nur, insoweit es von dem allgemeinen bestimmt ist. Als Erkenntnissubjekt fällt es also mit diesem zusammen. — Man kann nicht sagen, dass das individuelle Subjekt nur in der Bedeutung mit dem allgemeinen übereinstimmen soll, dass es durch dieses bestimmt ist, daneben jedoch andere Bestimmungen haben kann. Wenn gefragt wird, wie das individuelle Subjekt in der Erkenntnis mit dem allgemeinen oder auch nur mit etwas Anderem übereinstimmen kann, so muss es dem Fragenden erscheinen, als ob die Individualität des Subjekts hiergegen stritte, als ob die Individualität des Subjekts ein Hindernis für dasselbe, Erkenntnis zu besitzen, wäre. Es muss also gefordert sein, dass das individuelle Subjekt als solches getilgt, in dem allgemeinen oder in dem Unabhängigen aufgehen soll. Es wird gefordert, dass es eben in seiner Individualität damit übereinstimmen soll. — Man hat zu unterscheiden: Subjekt als solches, Begriff des individuellen Subjekts, dieses einzelne Subjekt, sei es Hegel, oder diese einzelnen Subjekte. Das Subjekt als solches geht, wenn so unterschieden wird, mit dem Bewusstsein, mit der Bewusstseinsqualität zusammen. Im Begriff des individuellen Subjektes, als vom Begriff des Subjekts als solchen unterschieden, kann in der Individualität nicht nur »nähere Bestimmtheit» oder »völlige Bestimmtheit» gedacht sein, denn sind darin nicht eine gewisse Eigenschaft oder gewisse Eigenschaften, sondern nur weitere Bestimmungen in abstracto, objektiv unbestimmt welche, gedacht, so geht das individuelle Subjekt mit dem Subjekt als solches zusammen. Soll hier unterschieden werden, so kann es nur so geschehen, dass in der Individualität Zeitlichkeit und Räumlichkeit oder wenigstens Zeitlichkeit gedacht wird. Durch die Individualität wird hier gedacht, dass man numerisch verschiedene Subjekte erhält. Dies ist aber nur durch Zeit und Raum möglich. Der Begriff des individuellen Subjekts ist der Begriff des zeitlichen Subjekts. Das Subjekt als solches ist dann zwar zeitliches Subjekt und umgekehrt, aber in dem zeitlichen Subjekt kann doch die Qualität, die zeitlich ist, von der Zeitlichkeit unterschieden werden, und das zeitliche Subjekt ist dann doch nicht dasselbe wie das Subjekt als solches. Man könnte möglicherweise auch in dem Begriff des individuellen Subjekts

etwas mehr denken als nur Bewusstsein und Zeitlichkeit, ein in der Zeit von Anderem ausgeschlossenes Bewusstsein, nämlich solche Bestimmungen, die mit dem Bewusstsein bei dem einzelnen Bewusstsein notwendig verbunden sind, sei es eine körperliche Organisation oder dergleichen. Dies macht hier aber keinen Unterschied. Wird zwischen dem Subjekt, das Erkenntnis hat, und der Erkenntnis unterschieden, so kann überhaupt nicht zwischen dem individuellen Subjekt und dem Subjekt überhaupt unterschieden werden. In dem, was Erkenntnis hat, muss, falls »das» etwas Anderes als die Erkenntnis sein soll, auch eine andere Bestimmung gedacht sein. Diese kann aber dann nur die Individualität in der oben angegebenen Bedeutung sein. Wird das Subjekt überhaupt oder das Erkenntnissubjekt mit der Erkenntnis identifiziert, so kann zwar der Unterschied gemacht werden. Er fällt aber wieder fort, wenn gefragt wird, wie das individuelle Subjekt oder auch wie das Subjekt überhaupt in der Erkenntnis von etwas von sich Unabhängigem bestimmt sein kann. Dies kann auch gesagt werden, wenn überhaupt Erkenntnis als Übereinstimmung des Subjekts mit etwas von ihm Unabhängigem oder Bestimmtheit des Subjekts davon gefasst wird. Wird gesagt, dass eine Auffassung, um Erkenntnis zu sein, von etwas von ihr Unabhängigem bestimmt sein muss, so kann dieses Unabhängige nur die Erkenntnis, der Begriff der Erkenntnis selbst sein, gleichzeitig damit, dass es dies nicht sein kann. Soll das Unabhängige der Auffassung die Bestimmtheit, Erkenntnis zu sein, geben können, so muss es selbst Erkenntnis sein, und da es eben als diese Bestimmtheit gebend Erkenntnisgegenstand ist, so muss es damit zusammenfallen. Soll nun aber die Aussage, dass die Auffassung nur durch die Bestimmtheit von dem Unabhängigen, von dem Erkenntnisgegenstand, Erkenntnis ist, nicht tautologisch, sinnlos sein und nur bedeuten, dass die Auffassung Erkenntnis ist, wenn sie Erkenntnis ist, so muss die Bestimmtheit der Auffassung von der Erkenntnis nicht nur implizieren, dass die Erkenntnis eine allgemeine Bestimmung der erkennenden Auffassung ist, sondern dass die erkennende Auffassung von der Erkenntnis als etwas, das nicht nur eine solche allgemeine Bestimmung ist, bestimmt ist. Da hier an ein Kausalverhältnis nicht gedacht werden kann, so muss es entweder bedeuten, dass die erkennende Auffassung eins mit der Erkenntnis sein muss, oder auch dass sie davon als von einer nicht darin eingehenden Bestimmung bestimmt ist. Auch in dem letzteren

Falle muss aber die Auffassung durch die Bestimmtheit des Erkenntnisgegenstandes seine eigene Bestimmtheit verlieren und in der Erkenntnis aufgehen. Die gegebene Bestimmung der Erkenntnis muss also bedeuten, dass die Auffassung in der Erkenntnis mit dem von ihr unabhängigen Erkenntnisgegenstande zusammenfallen muss. Es kann nicht gesagt werden, dass der Gegenstand die Auffassung zur Erkenntnis nur spezifiziert, selbst aber nicht Erkenntnis ist. Es wird später gezeigt werden, dass damit doch auch der Gegenstand mit der Auffassung und der Erkenntnis zusammenfällt. Fällt aber so der Erkenntnisgegenstand mit der erkennenden Auffassung zusammen, so ist auch das Subjekt als solches eins mit dem individuellen Subjekt und mit jedem einzelnen Subjekt. Das vom Erkenntnisgegenstand abhängige Subjekt ist nämlich dann nur das individuelle. Damit fällt aber auch dieses mit dem Erkenntnisgegenstande zusammen, und dasselbe kann von jedem einzelnen Subjekt gesagt werden. Das Schwanken bei Kant ist also erklärlich. Der Erkenntnisgegenstand, das vom Subjekt Unabhängige, worauf die Vorstellungen sich beziehen müssen, um objektiv, um Erkenntnis zu sein, wird konsequent als der Begriff der Erkenntnis oder des Erkenntnissubjektes selbst bestimmt. Dann ist aber das Subjekt, das sich auf den Gegenstand bezieht, nicht das Subjekt als solches, sondern das individuelle, gleichzeitig damit, dass diese in einander aufgehen. Hiermit ist aber auch das Problem, wie Objektivität in der Erkenntnis, wie die Vorstellungen, die subjektiv sind, sich auf ein Objekt beziehen können, eins mit dem, wie etwas vom Subjekt Unabhängiges aufgefasst werden kann. Ehe wir dies zeigen, jedoch zunächst einige Untersuchungen.

Man könnte einwenden, dass die Beziehung der Vorstellungen auf das Objekt nicht Übereinstimmung damit oder Bestimmtheit davon zu bedeuten braucht. Sie sollte doch Bestimmtheit von einer Regel sein. Man antwortet dann wohl, dass, wenn das Subjekt in der Erkenntnis von einer Regel geleitet sein soll, es doch nicht davon bestimmt zu sein braucht. Ich kann ja dem Gesetz gemäss leben, mich in meinem Handeln danach richten, ohne dasselbe zur Bestimmung zu haben. Hier handelt es sich indessen um eine praktische Regel, nicht um ein theoretisches Gesetz. Ist jedoch der Erkenntnisgegenstand eine praktische Regel, so kann er entweder als eine technische Regel oder als ein Sollen, das etwas als sein sollend aussagt, gedacht werden. Ist er eine technische Regel, so kann entweder gesagt werden, dass die Objektivität der Erkennt-

nis eben in der Befolgung dieser technischen Regel liegt, oder auch ist diese technische Regel als angebend gedacht, wie objektive Erkenntnis soll verwirklicht werden können. Im letzteren Falle ist jedoch die technische Regel nicht der Erkenntnisgegenstand selbst, das, wodurch die Erkenntnis objektiv ist, der Gegenstand der Erkenntnis, sondern nur eine Regel dafür, wie eine Erkenntnis, die von ihrem Gegenstande bestimmt ist, soll verwirklicht werden können. Nun sollte indessen die Regel eben der Erkenntnisgegenstand selbst sein. Die Objektivität der Erkenntnis sollte also eben darin liegen, dass sie die Regel befolgte. Was durch die Regel verwirklicht würde, wäre für die Objektivität der Erkenntnis gleichgiltig. Von der Befolgung einer technischen Regel kann ja indessen nur bei dem die Rede sein, der sich das Ziel setzt, das in der technischen Regel vorausgesetzt wird. Dieses Ziel war aber nicht objektive Erkenntnis, denn objektive Erkenntnis war das Handeln, das von der Regel bestimmt war, und das also zum Ziel das Ziel hatte, das in der Regel vorausgesetzt wurde. Objektive Erkenntnis besitze ich also nur, wenn ich ein Ziel setze, das nicht objektive Erkenntnis ist, und dabei nach einer gewissen Regel zur Erreichung dieses Ziels verfahre. Die technische Regel stellt ja aber die kausalen Bedingungen dafür auf, dass etwas Bestimmtes eintreffen soll. Nur wenn ein bestimmter Kausalzusammenhang festgestellt ist, kann die technische Regel aufgestellt werden. In der Erkenntnis, die die Regel befolgt, und die demnach objektiv ist, liegt dieser Kausalzusammenhang vor, und eben dieser Kausalzusammenhang wird objektive Erkenntnis. Nun kann indessen dieser Kausalzusammenhang nicht von der Regel abhängig sein, da die Regel selbst nur durch die Einsicht in diesen Zusammenhang aufgestellt werden kann. Die technische Regel kann demnach nicht der Gegenstand der Erkenntnis, das von der Erkenntnis Unabhängige sein, womit die objektive Erkenntnis übereinstimmt.

Dass die Erkenntnis nicht durch Befolgung einer bestimmten Regel wahr sein kann, nicht in der Befolgung einer gewissen Regel liegen kann, ist ja von Husserl und auch z. B. von Guttmann nachgewiesen worden. Man kann sagen, dass dies zu einem unendlichen Regress führt. Wird gesagt, dass A B ist, so sollte dies wahr sein, nur weil in dem Fällen dieses Urteils eine bestimmte Regel befolgt wäre. Dass dies seinerseits wahr wäre, beruhte auf der Befolgung einer anderen Regel u. s. w. Ist es

wahr, dass A B ist, so ist A B, und ist A B, so ist es wahr, dass A B ist. Soll dies nun bedeuten, dass beim Fällen des Urteils eine Regel befolgt ist, so wird die Bestimmtheit des Aufgefassten als abhängig davon gedacht, dass die Auffassung davon eine bestimmte Regel befolgt, dass die Auffassung ein bestimmter Kausalzusammenhang ist. Die Bestimmtheit des Aufgefassten wird abhängig von der der Auffassung. Die Bestimmtheit der Auffassung ist aber ihrerseits abhängig von der Bestimmtheit der Auffassung der Auffassung, u. s. w. in infinitum. In jeder Auffassung muss also die Auffassung selbst aufgefasst werden, u. s. w. in infinitum. Um den Regress abzuschneiden, muss Subjekt-Objektivität angenommen werden, dies aber führt, wie gezeigt worden, nur aufs neue zu einem unendlichen Regress. Die Wahrheit eines Urteils kann demnach nicht bedeuten, dass eine bestimmte Regel für die Vorstellungsverknüpfung befolgt ist. Soll nun der Gegenstand der Erkenntnis der sein, wonach die Erkenntnis sich richten soll, um wahr zu sein, so kann er nicht eine Regel für die Vorstellungsverknüpfung sein. Man könnte einwenden, dass wir ja früher eben die Wahrheit als dem Auffassen zukommend bestimmt haben und also selbst von diesem Argument getroffen werden. Hier ist dann aber zu bemerken, dass wir nicht gesagt oder gemeint haben, die Wahrheit des Auffassens könnte ohne Rücksicht auf die Bestimmtheit des Aufgefassten bestimmt werden. Dies wird aber als möglich angesehen, wenn die Wahrheit in der Befolgung einer gewissen Regel für die Vorstellungsverknüpfung liegen soll. Dann muss auch in dieser Bestimmtheit der Auffassung die des Aufgefassten gegeben sein, und das, was aufgefasst wird, muss durch die Bestimmtheit der Auffassung gegeben sein.

Das letztangeführte Argument gilt auch, wenn der Gegenstand als ein Sollen gedacht wird. Auch in solchem Falle wird die Bestimmtheit des Aufgefassten abhängig von der Auffassung, von dem Werte der Auffassung. Die Auffassung aber besitzt wirklich Wert nur, wenn die Auffassung der Auffassung Wert hat, u. s. w. in infinitum. Dieses Argument gilt ebenso, wenn man sagt, dass das Urteil, dass A B ist, nicht dasselbe ist wie die Auffassung, dass A B ist, und dass dies, dass das Urteil wahr ist, bedeutet, dass es mit einem Sollen übereinstimmt, wertvoll ist. Die Bestimmtheit dessen, worüber das Urteil gefällt wird, ist dann abhängig von dem Werte des Urteils, das Urteil aber besitzt wirklich Wert nur, wenn das Urteil über das Urteil Wert besitzt, u.

s. w. in infinitum. — Soll dagegen das Wertvolle das sein, worüber das Urteil gefällt wird, soll dieses seine Bestimmtheit eben durch den Wert besitzen, so darf man nicht zwischen dem, was wertvoll ist, und dem Wert unterscheiden. Nun muss es ja aber stets etwas sein, was Wert hat. Sagt man, der Wert selbst sei das, was Wert hat, so bedeutet ja diese Aussage nicht nur den identischen Satz, dass Wert Wert ist, sondern sie legt dem Werte einen anderen Wert bei, als er selbst ist. Solchenfalls aber steht man wieder vor einem unendlichen Regresse. Bestimmt oder wertvoll wird etwas nur dann, wenn es wertvoll ist, dass es wertvoll ist, u. s. w. in infinitum.

Die Objektivität der Erkenntnis, ihre Wahrheit, kann nie dasselbe sein wie ein Sollen, ein praktisches Gesetz. Praktische Giltigkeit ist stets Giltigkeit für jemand. Wäre die theoretische Giltigkeit, die Wahrheit, notwendig Giltigkeit für jemand, so wäre die Wahrheit stets Wahrheit für jemand. Es wäre nicht nur so, dass die Wahrheit stets eine Auffassung, wahre Auffassung, wäre, sondern die wahre Auffassung wäre auch notwendigerweise als wahr aufgefasst. In der objektiven Erkenntnis wäre die Erkenntnis notwendigerweise selbst als objektiv aufgefasst. Dies aber würde bedeuten, dass in der wahren Erkenntnis der Auffassende notwendigerweise sich auffasste, was widersinnig ist.

Auch kann der Erkenntnisgegenstand nicht als ein theoretisches Gesetz für die Auffassung zu bestimmen sein. Dasselbe Räsonnement, das oben geführt wurde, lässt sich hier anwenden. Durch das theoretische Gesetz für die Auffassung muss dann das Aufgefasste seine Bestimmtheit besitzen. Damit ist die Bestimmtheit des Auffassenden die des Aufgefassten. Das Gleiche ist der Fall, wenn man sagt, dass der Erkenntnisgegenstand ein theoretisches Gesetz für das Urteil, nicht aber für die Auffassung ist. Das Urteil muss ja stets Urteil über etwas sein. Soll nun das Urteil dadurch, dass es gesetzesbestimmt ist, wahr sein, so ist das, worüber das Urteil gefällt wird, durch das Gesetz für das Urteil oder die Bestimmtheit des Urteils auf eine gewisse Weise bestimmt. Damit ist das Urteil mit seinem Gegenstande identifiziert, indem es zugleich davon verschieden sein soll. Wird der Erkenntnisgegenstand als das Gesetz für das Aufgefasste bezeichnet, so ist dies widersinnig, sofern mit Gesetz Kausalgesetz gemeint wird. Wird dagegen nur die Bestimmtheit des Aufgefassten gemeint, so kann der Erkenntnisgegenstand als das Gesetz für das Aufgefasste be-

zeichnet werden, die Aussage ist aber die rein tautologische, dass das Aufgefasste das Aufgefasste ist. Der Erkenntnisgegenstand darf überhaupt nicht als etwas bezeichnet werden, womit das Subjekt in der Erkenntnis übereinstimmt, oder womit die Erkenntnis übereinstimmt. Diese Auffassungsweise leidet an ganz demselben Fehler wie die Abbildungstheorie, gegen die sie sich richtet. Wahrheit in der Erkenntnis kann nicht Übereinstimmung derselben mit dem Aufgefassten oder mit einer Regel für die Auffassung, das Urteil oder das Aufgefasste oder überhaupt Übereinstimmung mit etwas bedeuten. Dies hebt aber nicht auf, dass in der Erkenntnis etwas von dieser Unabhängiges, etwas Anderes als diese, das seine Bestimmtheit nicht durch diese hat, oder das seiner Bestimmtheit nach nicht von der Erkenntnis abhängt, aufgefasst wird.

In allen diesen Fällen, wo die Wahrheit der Auffassung als von etwas bestimmt gedacht wird, wonach die Auffassung sich zu richten hat, womit die Auffassung übereinstimmen, worauf sie sich beziehen muss, ist indessen, wie ersichtlich, auch das Aufgefasste notwendigerweise davon bestimmt. Dass das Aufgefasste so und so bestimmt ist, hängt von dem Erkenntnisgegenstande ab. Dann ist aber der Erkenntnisgegenstand die eigene Bestimmtheit des Aufgefassten oder das Aufgefasste selbst. — Dies gilt, wie gesagt, auch, wenn der Erkenntnisgegenstand als ein theoretisches Gesetz gedacht wird, das die Auffassung bestimmt. Soll die Auffassung dadurch, dass sie von diesem Gesetz bestimmt ist, wahr sein, so muss das Aufgefasste auch durch dieses Gesetz seine Bestimmtheit besitzen. Sie muss das Aufgefasste selbst sein. In jedem Falle muss also in dem Erkenntnisproblem der Erkenntnisgegenstand, das von der Erkenntnis Unabhängige, wonach sie sich zu richten hat, das Aufgefasste bedeuten. Die Frage danach, wie die Erkenntnis sich auf ihren Gegenstand beziehen kann, ist demnach stets eine Frage danach, wie etwas von dem Subjekt Unabhängiges aufgefasst werden kann.

Nun könnte es ja indessen scheinen, als wenn in dem Ausdruck objektive Erkenntnis von etwas läge, dass die Frage, wie die Erkenntnis objektiv sein kann, nicht die Fvage in sich schlössse, wie Erkenntnis eines von dem Subjekt Unabhängigen möglich ist. Wenn man auch zugäbe, dass Erkenntnis stets Erkenntnis eines von dem Subjekt Unabhängigen wäre, so scheint ja doch die Frage bestehn zu bleiben, wie objektive Erkenntnis eines von dem Subjekt Unabhängigen möglich ist. In dem Begriff objektive Auffas-

sung scheint ja die Bestimmung objektiv sich auf das Auffassen und nicht auf das Aufgefasste zu beziehen. Hiermit wäre indessen gar nicht danach gefragt, wie das Subjekt in der Erkenntnis mit etwas von ihm Unabhängigen übereinstimmen kann. Das von dem Subjekt Unabhängige kann nach dem oben Dargelegten, wenn so gefragt wird, nur das bedeuten, was aufgefasst wird. Mit etwas übereinstimmen kann ja das Subjekt nur, insoweit es mit demselben gemeinsame Bestimmungen hat. Mit dem Objekt übereinstimmen kann das Subjekt also nur, insoweit es mit diesem gemeinsame Bestimmungen hat. Aber nur insoweit Übereinstimmung stattfindet, liegt Erkenntnis vor. In der Erkenntnis ist demnach das Subjekt eins mit dem Objekt. Insoweit es Erkenntnis besitzt, insoweit fällt es mit dem Objekt zusammen. Als Subjekt der Erkenntnis fällt es also mit dem Objekt zusammen. Als Subjekt der Erkenntnis ist es Auffassen. Das Auffassen fällt also in der Erkenntnis mit dem Objekt, mit dem Aufgefassten, zusammen. Die Frage, wie das Subjekt in der Erkenntnis mit etwas von ihm Unabhängigem übereinstimmen kann, ist also die Frage, wie das Subjekt in der Erkenntnis eins mit dem Objekt sein kann. Diese Frage aber, die Hegelsche, ist, wie gezeigt worden, dieselbe wie die, wie Erkenntnis eines von dem Subjekt Unabhängigen möglich ist. Die Frage nach der Möglichkeit objektiver Erkenntnis kann also, da sie nicht die bedeuten darf, wie das Subjekt etwas von ihm Unabhängiges auffassen kann, auch nicht die bedeuten, wie das Subjekt in der Erkenntnis mit etwas von ihm Unabhängigem übereinstimmen kann. Dann kann sie aber auch nicht eine Frage danach bedeuten, wie allgemeingiltige und notwendige Erkenntnis möglich ist. Diese Frage würde ja die in sich schliessen, wie die Erkenntnis sich über Einzelnheit und Zufälligkeit erheben kann. Diese Frage ist offenbar dieselbe wie die, wie das individuelle Subjekt in der Erkenntnis über seine Individualität und Einzelnheit hinausgelangen und von etwas vom demselben Unabhängigem bestimmt sein kann. Die Objektivität der Erkenntnis kann demnach nicht Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit der Erkenntnis oder die Übereinstimmung der Erkenntnis mit etwas von ihr Unabhängigem bedeuten, sofern die Frage nach der Möglichkeit einer Objektivität der Erkenntnis eine andere Bedeutung haben soll als die Frage nach der Möglichkeit für das Subjekt, etwas von ihm Unabhängiges zu erfassen. Sie kann dann nur Wahrheit der Erkenntnis bedeuten, und die Aufgabe, die hier vorliegt, kann nur die

sein, diesen Begriff zu analysieren, zu untersuchen, was damit gemeint ist, Erkenntnis von der hier gemeinten Wirklichkeit zu realisieren. Dies aber ist nicht das Erkenntnisproblem, wie es bei Kant oder in den verschiedenen Deutungen von Kants Problem, die wir hier geprüft haben, vorliegt. Hier handelte es sich stets um die Möglichkeit einer Übereinstimmung zwischen Subjektivem und Objektivem.

Fragt man, wie Rickert und Windelband, danach, was der Gegenstand der Erkenntnis ist, so könnte dies natürlich nur den Sinn haben, dass man sich die Aufgabe stellte, den Begriff des Gegenstandes der Erkenntnis zu analysieren, zu untersuchen, was man unter dem Gegenstand der Erkenntnis versteht; bei jenen aber kann die Frage nicht nur diese Bedeutung haben. Oder wenn auch gesagt werden kann, dass die Aufgabe bei ihnen diese Bedeutung hat, so erhält sie doch durch die Art, wie der Erkenntnisgegenstand aufgefasst wird, noch eine andere Bedeutung. Da der Erkenntnisgegenstand als eine Regel aufgefasst wird, die das Subjekt bestimmt, so fällt er, wie gezeigt worden, in der Erkenntnis mit diesem wie auch mit dem Aufgefassten zusammen. Der Begriff des Erkenntnisgegenstandes wird dann ein widersinniger Begriff, und wenn er dem ungeachtet als wirklich angenommen wird, und danach gefragt wird, was er ist, so ist das gleichbedeutend mit der Aufgabe, zu erklären, wie er möglich ist. Die Frage ist dann die, wie etwas von dem Subjekt Unabhängiges möglich ist, oder wie das Aufgefasste von dem Subjekt unabhängig sein, oder wie das von dem Subjekt Unabhängige aufgefasst werden kann.

IV. Nachweis derselben Bedeutung in anderen Formulierungen des Erkenntnisproblems.

Wir haben somit gezeigt, dass diese Formulierungen des Erkenntnisproblems, wie ist objektive Erkenntnis möglich, wie ist Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit der Erkenntnis möglich, wie kann das Subjekt in der Erkenntnis, sowohl das individuelle als das allgemeine, mit etwas von ihm Unabhängigem übereinstimmen, in welchen Formulierungen man sich von der Voraussetzung freimachen will, dass der Erkenntnisgegenstand, das von der Erkenntnis Unabhängige, etwas wäre, was aufgefasst wird, eine Wirklichkeit, von der ich Erkenntnis besitze — dass sie alle auf die zurückgeführt werden können: wie ist Erkenntnis des vom Sub-

jekt Unabhängigen möglich? Diese Frage kann ja auch so formuliert werden: wie ist es möglich, ein von dem Subjekt Unabhängiges anzunehmen? Die Auffassung ist ja ihrem Begriffe nach nur Auffassung von Etwas. Ist nun das Aufgefasste von dem Subjekt abhängig, so muss alles, was als Etwas angegeben werden kann, es sein, und es erhebt sich notwendigerweise die Frage, wie ein von dem Subjekt Unabhängiges angenommen werden kann. Ferner aber setzt die Frage, wie das Subjekt etwas von ihm Unabhängiges auffassen kann, voraus, dass die Auffassung ihrem Begriff nach dem Fragenden als Auffassung eines von dem Subjekt Abhängigen und damit Auffassung nur des Subjekts, Selbstbewusstsein, zu sein scheint. Soll das Aufgefasste durch das Subjekt derselben Auffassung bestimmt sein, so ist Subjekt-Objekt angenommen, und damit ist jede Auffassung Subjekt-Objekt. Die Auffassung ist ihrem Begriff nach nur Auffassung von etwas. Das, was überhaupt Etwas ist, ist demnach Subjekt, und dies ist dieselbe Sache. Sein ist auffassend sein, was dasselbe ist wie aufgefasst sein. Die Frage, wie ein von dem Subjekt Unabhängiges aufgefasst werden kann, ist dann dieselbe wie die Frage, wie ein von dem Subjekt Unabhängiges sein kann. Sie kann auch so formuliert werden: wie ist ein Objekt möglich. Das Objekt ist das Aufgefasste. Das Aufgefasste ist als solches unabhängig von dem Subjekt und das vom Subjekt Unabhängige ist als seiend auch aufgefasst. Fragen, wie ein von dem Subjekt Unabhängiges sein kann, heisst daher fragen, wie das Objekt oder wie etwas Aufgefasstes sein kann. Diese Ausdrücke, Anderes als das Subjekt, Objekt, das von dem Subjekt Unabhängige, bedeuten von den gegebenen Voraussetzungen aus dieselbe Sache. Das von dem Subjekt Unabhängige war, wie oben gezeigt worden, dasselbe wie das, was anders als das Subjekt ist. Sein war dasselbe wie aufgefasst sein. Das Aufgefasste ist als solches anders als das Subjekt. Dieses Andere ist als wirklich aufgefasst. Das Andere als das Subjekt und das Aufgefasste, das Objekt, sind somit dasselbe. In dem Charakter als anders als Subjekt muss der Charakter als aufgefasst liegen und umgekehrt. Mit dem Anderssein als solchem ist aber keine besondere Qualität gegeben. Dann ist aber auch das Aufgefasstsein selbst eins mit dem Anderssein. Da Auffassung seinem Begriffe nach Auffassung von Etwas ist, das nicht eins mit dem in der Auffassung Auffassenden ist, so kann auch die Frage so formuliert werden: wie ist Auffassung überhaupt möglich?

Ferner kann man sagen, dass die Frage ebensosehr eine Frage ist, wie etwas von dem individuellen Subjekt Unabhängiges aufgefasst werden kann, wie eine Frage danach, wie etwas von dem Subjekt überhaupt Unabhängiges aufgefasst werden kann. Wird die Forderung aufgestellt, dass das Aufgefasste als solches von dem Subjekt abhängig sein soll, so muss auch das von dem individuellen Subjekt Aufgefasste von diesem abhängig sein. Da nun der Gegenstand als solcher von dem Auffassenden unabhängig sein muss, so erhebt sich die Frage, wie etwas von dem individuellen Subjekt Unabhängiges von diesem aufgefasst werden kann. Von dem individuellen Subjekt wird aber doch angenommen, dass es etwas von demselben Abhängiges, sich selbst, auffassen kann. Damit fasst es auch das Subjekt überhaupt auf. Dies ist dann von dem individuellen Subjekt abhängig und eins mit diesem. Die Frage, wie das individuelle Subjekt etwas von ihm Unabhängiges auffassen kann, ist dann dieselbe wie die, wie das Subjekt überhaupt etwas von ihm Unabhängiges auffassen kann.

Wird diese Frage gestellt, so ist es auch verständlich, wie sie in die Frage übergehn kann, wie die Erkenntnis dadurch, dass sie eine gewisse Regel befolgt, objektiv sein kann. Da angenommen wird, dass das Subjekt nur etwas von sich Abhängiges und damit nur sich auffassen kann, so muss das Objekt die eigene Bestimmtheit des Subjekts sein. Das Subjekt, im Verhältnis zu welchem dieses Objekt unabhängig sein soll, ist nun das individuelle Subjekt. Der Gegenstand ist nun auch nicht das Aufgefasste, denn das von dem individuellen Subjekt Aufgefasste ist von dem individuellen Subjekt abhängig. Das von demselben Unabhängige ist nicht ein von ihm Aufgefasstes, sondern etwas, was dasselbe bestimmt. Es muss aber etwas sein, das nicht für das individuelle Subjekt als individuelles kennzeichnend ist, denn dann wäre Erkenntnis nur für dieses Subjekt möglich, die Erkenntnis ist aber den Voraussetzungen gemäss von diesem Subjekt unabhängig. Es muss also das Subjekt überhaupt sein. Da ferner das individuelle Subjekt stets als zeitlich, eine bestimmte zeitliche Folge, gedacht wird, und also doch ein zeitliches Subjekt angenommen ist, so ist das Subjekt überhaupt auch Subjekt als zeitliche Folge, kausale Verbindung. Das besondere Subjekt besitzt dann Erkenntnis, wenn es von einer bestimmten Regel für die Verbindung bestimmt ist. Ist jedoch die Verbindung ein Kausalgesetz, das im Subjekt als solches liegt, so scheint jede Empfindung notwendigerweise wahr

zu sein. Die Regel wird dann auch als eine praktische Regel, ein Sollen, aufgefasst.

Hiermit ist nun nicht gesagt, dass man überhaupt nicht von Verbindung im Bewusstsein sprechen könne, ohne dass sie kausale Verbindung wäre. Nur dass von den gegebenen Voraussetzungen aus die Konsequenz die sein muss, dass das Bewusstsein eine Kausalverbindung ist. Gründe finden sich indessen, die dafür sprechen, dass möglicherweise der Begriff der Verbindung von anderswo her auf das Bewusstsein unrichtigerweise übertragen worden ist. Es scheint nämlich schwer zu sein, den Begriff der Verbindung als einen allgemeineren aufzufassen, der in Raum, Zeit und Bewusstsein und möglicherweise noch in anderen Begriffen näher spezifiziert wäre. Spricht man z. B. von Zeitverbindung, so kann dies nur das Verhältnis von Vor und Nach bedeuten. Vor und Nach aber geben hier das Verhältnis selbst an, und man kann nicht bei dem Vor das Verhältnis als etwas Anderes als die Zeitlichkeit unterscheiden. In der Zeitlichkeit ist eben die Verbindung gedacht. Dasselbe gilt von dem Raume, wenn man von räumlicher Verbindung spricht. Möglicherweise bedeutet dann, dass z. B. Quadrat in der Auffassung mit Figur verbunden wird, dies, dass es eine Auffassung von quadratischer Figur giebt, und dass Quadrat von Figur in der Auffassung verschieden ist, nur, dass es eine Auffassung von Quadrat und eine Auffassung von Figur giebt.

Man könnte vielleicht den gezogenen Konsequenzen dadurch entgehn wollen, dass man gegen die Deutung des Begriffs abhängig opponierte und sagte, dass man hier nicht diesen Ausdruck in der Bedeutung von Aktivität, Hervorbringen, nehmen dürfe. Es ist ja klar, dass das Verhältnis zwischen Auffassendem und Aufgefasstem in der Erkenntnis nicht ein Kausalverhältnis implizieren kann, ob nun das Subjekt als Ursache, das Objekt als Wirkung aufgefasst wird oder umgekehrt. Man denkt sich ja gern die Sache so, und das gewöhnliche Bewusstsein fasst dann das Objekt als das Subjekt beeinflussend auf. Das Objekt ist dann die Ursache, die die Empfindung bei dem Subjekt hervorbringt. Dieses letztere, das Subjekt, ist dann von dem Objekt abhängig, das Objekt dagegen von dem Subjekt unabhängig. Hierbei wird jedoch offenbar das Verhältnis zwischen dem Dinge und den Sinnesorganen mit dem Erkenntnisverhältnis zwischen Subjekt und Objekt vermengt. Wenn ich z. B. einen Flötenton höre, so wird ja diese Gehörsempfindung dadurch verursacht, dass auf eine bestimmte

Weise beschaffene Luftwellen das Gehörsorgan treffen. Die Wirkung ist hier die Schallempfindung. Hiermit ist indessen gesagt, dass das Verhältnis zwischen der Empfindung und dem Schalle in der Schallempfindung nicht das Verhältnis zwischen dem Beeinflussenden und dem Beeinflussten ist. Die Schallempfindung ist selbst die Wirkung, diejenige Relation des Subjekts zum Schalle, die dadurch ausgedrückt wird, dass es den Schall empfindet, kann also nicht die Kausalrelation sein. — Übrigens wäre es, wenn das der Fall wäre, unmöglich, die Kausalrelation selbst aufzufassen, die selbst nicht in Kausalrelation stehen kann.

Soll das Verhältnis von Abhängigkeit und Unabhängigkeit Aktivität und Passivität und damit ein Kausalverhältnis in sich schliessen, so hätte man natürlich in der Frage, wie das Subjekt etwas von ihm Unabhängiges auffassen kann, das Kausalverhältnis in das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt hineingedacht. Wird gefragt, wie etwas, das nicht die Wirkung des Subjekts ist, aufgefasst werden kann, so muss für denjenigen, der die Frage stellt, die Sache sich so ausnehmen, als wenn das Aufgefasste notwendigerweise die Wirkung des Auffassenden wäre. In der Erkenntnisrelation als solcher muss dann liegen, dass die Glieder derselben in Kausalrelation stehen. In der Erkenntnisrelation liegt die Kausalrelation, was dem Gesagten gemäss widersinnig ist. Es hilft ja nicht einzuwenden, dass es nur zu bedeuten braucht, dass das, was in Erkenntnisrelation steht, a u c h notwendigerweise in Kausalrelation steht, nicht aber dass die Erkenntnisrelation Kausalrelation ist. Es findet sich übrigens kein Grund, zu behaupten, dass das Aufgefasste notwendigerweise die Wirkung des Auffassenden ist, wenn nicht in der Erkenntnisrelation die Kausalrelation gedacht ist. Auch muss, wenn das Auffassende als hervorbringend aufgefasst wird, das Auffassen das Hervorbringen selbst sein. Das Auffassen kann ja dann nämlich nicht seinem Begriffe nach abhängig von einem Anderen, Auffassung eines Unabhängigen sein, sondern das Auffassen muss eben als Auffassen sich auf ein von ihm Abhängiges beziehen, dann aber muss es eben in seiner Eigenschaft als Auffassen hervorbringend sein, das Auffassen von Etwas ist das Hervorbringen von Etwas. Bei dem Aktiven darf man nicht unterscheiden zwischen dem Aktiven und der Aktivität. Da das Hervorgebrachte aus dem Hervorbringenden hervorgehn soll, so ist in diesem das Verhältnis selbst gegeben. Das Aktive ist die Aktivität selbst. Daher sagt auch FICHTE, dass das reine Ich als

selbsttätig nicht als eine tätige Substanz, ein tätiges Etwas, sondern nur als reine Tätigkeit aufgefasst werden kann. Das Auffassende als tätig, aktiv, ist daher die Tätigkeit, das Hervorbringen selbst. In dem Erkenntnisverhältnis, darin, dass das Subjekt das Objekt auffasst, ist dann gedacht, dass es dasselbe hervorbringt.

Man könnte möglicherweise sagen, dass das Verhältnis von Abhängigkeit und Unabhängigkeit zwar den Begriff Aktivität, Hervorbringen, enthält, dass dieser aber nicht zeitlich gefasst zu werden braucht. Die Aktivität ist, hat man gesagt, das Vernünftige, Unsinnliche, in der Kausalität der notwendige Zusammenhang, der als solcher nicht zeitlicher Zusammenhang ist. Indessen wird die Passivität nicht als vernünftig gefasst. Das Passive als das Beeinflusste ist sinnlich, zeitlich. Nun setzt ja indessen das Aktive das Passive, das Tätige ein Material voraus. Ist dieses nun aber in einer gewissen Bestimmtheit eben als passiv, beeinflusst, sinnliche Wirkung, so ist das Aktive auch sinnliche Ursache. Die Passivität aufheben und doch den Begriff der Aktivität dadurch behalten, dass man das Aktive als sein eigenes Material annimmt, ist widersinnig, da damit eine Differenz zugleich angenommen und verneint ist. — Ferner verhält es sich aber wohl so, dass in dem zeitlichen Zusammenhang, dem Vor-Nach, nicht ein Zusammenhang in abstracto unterschieden werden kann, der näher als zeitlicher Zusammenhang bestimmt wird. Es sollte ja hier ein objektiver Zusammenhang sein, durch welche Begriffe aber sollte hier der Zusammenhang der Relationsglieder ausgedrückt werden, wenn nicht durch Vor und Nach? Zu sagen, dass die Relation des Einen zu dem Anderen nur durch »verbunden» ausgedrückt wird, ist, wenn es die Relation in der Zeitrelation sein soll, unmöglich. Damit wäre die Relation doppelt, das eine Relationsglied wäre auch das Andere. — Schliesslich ist eine unsinnliche Verbindung nur eine Verbindung, die nicht sinnlich ist. Wenn aber keine andere positive Bestimmung als sinnlich, zeitlich, angegeben wird, so bedeutet die Annahme einer unsinnlichen Verbindung, dass die Verbindung überhaupt nicht sinnlich ist, dass die Verbindung überhaupt existiert, ohne mit der Zeit verknüpft zu sein. Nun giebt es ja aber zeitliche Verbindung, und die Verbindung überhaupt ist demnach doch in der Zeitverbindung mit der Zeit verknüpft. Es handelt sich hier aber nicht um verschiedene Fälle, so dass es in dem einen Falle eine Verbindung, in dem anderen eine andere wäre, sondern die Verbindung überhaupt soll sowohl mit der Zeit verknüpft sein als nicht verknüpft sein, was widersprechend ist.

Es war nun jedoch unmöglich, das Erkenntnisverhältnis als eine Kausalrelation zu denken. Man darf dann, könnte man sagen, natürlich nicht zu grosses Gewicht auf den Ausdruck Unabhängigkeit in der Formulierung des Erkenntnisproblems legen. Man könnte sich stattdessen an die Formulierung halten, welche fragt, wie das Subjekt in der Erkenntnis mit etwas übereinstimmen kann, das nicht subjektiv ist, oder auch wie Erkenntnis von etwas, das nicht subjektiv ist, möglich ist. Hat das Subjekt Erkenntnis nur insoweit, als es mit diesem nicht Subjektiven übereinstimmt, so muss es als Erkenntnissubjekt eins damit sein. Das Objektive, womit das Erkenntnissubjekt übereinstimmen soll, ist somit dieses letztere selbst. Da es nun aber doch anders als dieses sein soll, so muss es dadurch hervorgebracht sein. Das, was von sich verschieden gedacht wird, muss hervorbringend gedacht werden. A als dasselbe wie B und A als nicht dasselbe wie B können nur der Zeit nach verschiedene Auffassungen bei dem Subjekt sein. Hier ist also ein zeitliches Verhältnis vorhanden, das aber auch ein Verhältnis von Identität sein soll, so dass das letztere dasselbe ist wie das erstere. Solchenfalls aber muss es daraus hervorgegangen und dadurch hervorgebracht sein. Die Frage ist also auch hier die, wie das Subjekt mit einem von ihm Unabhängigen übereinstimmen kann.

Die Frage würde dann die sein: wie kann ich etwas auffassen, das nicht subjektiv ist. Unter subjektiv versteht man verschiedene Sachen. Subjektiv soll das sein, was eine blosse Phantasie ist, ferner das, was das Subjekt zur Bestimmung hat, ferner das, was nur in dem Subjekt enthalten ist, ferner das, was nur dem individuellen Subjekt angehört u. s. w. In allen den hier angeführten Fällen erhält indessen das Problem doch die oben angegebene Bedeutung. Eine Phantasievorstellung muss wohl von erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt aus stets eine solche sein, bei der etwas auf eine bestimmte Weise aufgefasst wird, ohne auf diese Weise zu sein. Die Frage ist hier also die, wie etwas, das auf eine bestimmte Weise aufgefasst wird, auch auf diese Weise sein kann. Dies ist dann dasselbe wie die Frage, wie ich die Sache, so wie sie ist, auffassen kann. Kann ich aber überhaupt etwas auffassen, so kann ich es auch so auffassen, wie es ist. Die Frage ist dann die, wie ich überhaupt etwas auffassen kann. Da aber das Objekt in der Auffassung stets anders als das in der fraglichen Auffassung Auffassende ist, so ist die Frage die, wie ich etwas Anderes als das

Subjekt auffassen kann. — Wird dagegen der Frage die Bedeutung beigelegt, wie ich etwas auffassen kann, das nicht das Subjekt zur Bestimmung hat, so wird also vorausgesetzt, dass ich nur das auffassen kann, was Subjekt der Auffassung ist. Ist aber alles, was aufgefasst wird, Subjekt der Auffassung, so fällt dieser Begriff mit dem Wirklichkeitsbegriff zusammen. Auf die Weise wird jedoch der Wirklichkeitsbegriff zu einem besonderen Begriff gemacht, der als Bestimmung in allen anderen enthalten ist. Nun sind aber A und das wirkliche A ganz dasselbe. A kann vollständig bestimmt werden, ohne dass seine Wirklichkeit besonders angegeben wird. Soll nun doch die Wirklichkeit eine besondere Bestimmung sein, so fällt diese mit A zusammen. Nun war Wirklichkeit dasselbe wie Subjekt der Auffassung. Alles geht demnach hierin auf. Das, was Subjekt der Auffassung zur Bestimmung hat, fällt damit zusammen. Das, was nicht das Subjekt der Auffassung zur Bestimmung hat, ist demnach dasselbe wie Anderes als das Subjekt, und die Frage ist die, wie etwas Anderes als das Subjekt aufgefasst werden kann. — Sollte die Frage bedeuten, wie etwas, das nicht der Begriff Subjekt der Auffassung ist, aufgefasst werden kann, so ist die Sache dieselbe. Ich setze dann voraus, dass ich nur das Auffassen oder das Auffassende als solches auffassen kann, und die Frage ist dann die, wie etwas Anderes als das Auffassende aufgefasst werden kann. Wird angenommen, dass nur der allgemeine Begriff des Auffassenden aufgefasst werden kann, so fällt ja dies mit dem zusammen, was in einer bestimmten Auffassung auffassend ist. — Bedeutet das Subjektive das, was nur in dem Subjekt enthalten ist, so erscheint dem Fragenden in der Frage, wie etwas, das nicht subjektiv ist, aufgefasst werden kann, die Sache so, als wenn nur das, was in dem Subjekt enthalten ist, aufgefasst werden kann. Eine solche Annahme aber muss ihren Grund darin haben, dass man meint, dass man in der Auffassung nicht über das Subjekt hinausgelangen und demnach nicht etwas anderes als dieses auffassen kann. — Ist das Subjektive das, was nur dem individuellen Subjekt angehört, so erscheint es dem Fragenden, als wenn anderes als dieses nicht aufgefasst werden könnte. In jeder Auffassung aber ist das Auffassende individuelles Subjekt. Das, was in einer bestimmten Auffassung auffasst, kann nicht der Begriff des Auffassenden sein. Solchenfalls aber ist das Subjekt in jeder bestimmten Auffassung individuell, und die Frage ist die, wie etwas Anderes als das in jeder Auffassung Auffassende in der-

selben aufgefasst werden kann. Es ist ja auch nachgewiesen worden, dass der Begriff des individuellen Subjekts zwar nicht dasselbe ist wie das Subjekt überhaupt, aber doch dass das Subjekt als solches immer individuelles Subjekt ist und umgekehrt. Soll das individuelle Subjekt etwas Anderes angeben als das Subjekt überhaupt, oder als das, was nicht vom Subjekt überhaupt ausgesagt werden kann, so muss es sich auf ein gewisses einzelnes Subjekt beziehen. Die Frage kann dann hier nur die Bedeutung haben, wie jedes besondere Subjekt etwas Anderes als sich auffassen kann. Soll aber diese Frage eine eindeutige sein, so ist sie eben die, wie in jeder Auffassung etwas Anderes als das darin Auffassende aufgefasst werden kann. Fragt man aber so, so fällt in Wirklichkeit jedes einzelne Subjekt mit dem Begriff des individuellen Subjekts und mit dem Begriff des Subjekts überhaupt zusammen, und dieses wird als in einer besonderen Auffassung auffassend gedacht. Dadurch kann für Kant das Subjekt überhaupt etwas Anderes als das allen besonderen Subjekten Gemeinsame werden, und auch als das Erkennen als solches, falls hier ein Unterschied gemacht wird. Es wird ein Subjekt neben diesen, das, was Alles wahr auffassend ist. Es ist dann auch dasselbe, zu fragen, wie in jeder Auffassung etwas Anderes als das darin Auffassende aufgefasst werden kann, und wie etwas Anderes als das Subjekt überhaupt aufgefasst werden kann. Umgekehrt, wenn man fragt, wie etwas Anderes als das Subjekt überhaupt aufgefasst werden kann, so fällt auch dieses mit jedem individuellen Subjekt zusammen, und die Frage ist die, wie das Subjekt überhaupt etwas Anderes als sich auffassen kann.

Man könnte indessen sagen, dass eine Sicherheit dafür ja nicht vorhanden ist, dass nicht »subjektiv» in dem Erkenntnisproblem möglicherweise eine andere Bedeutung haben kann, als wie sie hier versucht worden sind. Es ist also nicht sicher, dass es sich auf die hier angegebene Form muss zurückführen lassen. Soweit es nicht nur eine Aufgabe bedeutet, die Erkenntnis zu analysieren, sondern fragt, wie Auffassung von etwas Subjektivem möglich ist, muss es indessen, das Subjektive sei was es wolle, dem Fragenden stets so erscheinen, als wenn Auffassung nur Auffassung von etwas Bestimmtem sein könnte. Es muss ihm scheinen, als wenn in dem Begriff der Auffassung läge, dass sie Auffassung nur von etwas Bestimmtem wäre. Der Begriff des Aufgefassten soll dann in dem Begriff der Auffassung als ein bestimmtes Aufgefasstes näher

bestimmt sein. Da nun ausser dem allgemeinen Begriff von etwas Aufgefasstem in dem Begriff der Auffassung nur das Auffassen selbst gedacht ist, so muss die nähere Bestimmtheit des Aufgefassten in dem Begriff des Auffassenden gegeben sein. Das Etwas, das aufgefasst wird, muss in dem Begriff des Auffassens gedacht sein. Da in der Frage, wie etwas, das nicht subjektiv ist, oder überhaupt in der Frage, wie etwas von dem Subjekt Unabhängiges, welche Bedeutung man auch in den Begriff eines von dem Subjekt Unabhängigen hineinlegt, aufgefasst werden kann, stets gedacht ist, dass nur etwas Bestimmtes aufgefasst werden kann, zugleich aber auch gefordert ist, dass die Auffassung etwas Anderes sein soll als dieses Bestimmte, und da dieses Bestimmte etwas in dem Begriff des Auffassens Gedachtes sein muss, so ist die Frage die, wie etwas Anderes als das Auffassen aufgefasst werden kann. Die Annahme, dass das Aufgefasste durch etwas im Auffassen selbst Liegendes spezifiziert werden muss, muss daraus hervorgehen, dass das Auffassen als das Aufgefasste bestimmend gedacht wird. Damit ist aber die Frage die angegebene.

Man könnte einwenden, dass das Aufgefasste ja doch als aufgefasst eine Bestimmtheit besitzen muss, die es nur in Relation zu dem Subjekt hat. Es ist daher widersinnig, zu behaupten, dass dies, dass das Subjekt in der Erkenntnis darauf beschränkt wäre, nur etwas Bestimmtes auffassen zu können, zu einer so widersinnigen Konsequenz führen sollte, wie dass jede Auffassung ein Selbstbewusstsein wäre. In dem Sinne scheint da das Aufgefasste von dem Subjekt abhängig zu sein, dass es als aufgefasst seine Bestimmtheit nur in Relation zu dem Subjekt besitzt. Jedenfalls kann dies nun nicht bedeuten, dass das, was ich auffasse, das, was für mich ist, in der Eigenschaft, die von mir aufgefasst wird, von dem Subjekt so abhängig sein kann, dass es die von mir aufgefasste Bestimmtheit nur in Relation zu dem Subjekt hat. Ich fasse ein grünes Blatt auf. Die Bestimmtheit, die das grüne Blatt in Relation zu dem Subjekt erhält, könnte nun jedenfalls nur die sein, aufgefasst zu sein. Seine Bestimmtheit als grün und Blatt hat also das grüne Blatt unabhängig von der Relation zum Subjekt. Abhängig von dem Subjekt in dem Sinne, dass sie nur durch die Relation zum Subjekt gegeben wäre, könnte nur die Bestimmung aufgefasst sein. Man sagt ja oft, wenn es sich um eine Kausalrelation handelt, eben deshalb weil hier ein Hervorbringen hineingedacht wird, dass die Wirkung, was sie ist, nur durch die

Ursache, in ihrer Relation zur Ursache ist. Durch den Blitz ist das Haus angezündet worden, oder durch die Hitze ist das Gras braun geworden. Das Gras ist durch die Kausalrelation zur Hitze braun. Durch die Kausalrelation zur Hitze kann indessen das Gras nur die Wirkung der Hitze sein. Die Bestimmtheit, die etwas durch die Kausalrelation hat, ist nur die, Ursache oder Wirkuug zu sein, und das ist eine tautologische Aussage. Nicht dadurch, dass sie in Kausalrelation überhaupt zur Hitze steht, ist die Braunheit des Grases die Wirkung, sondern dadurch, dass sie in Kausalrelation zur Hitze als Ursache steht. Nur dadurch, dass sie die Wirkung ist, ist sie also Wirkung. Die Aussage ist tautologisch, sinnlos. Wollte man sagen, dass das Gras durch seine Kausalrelation zur Hitze seine Bestimmtheit als braun besässe, so würde das, was Glied in der Kausalrelation ist, nämlich die Braunheit des Grases, selbst die Bestimmtheit sein, die etwas in der Kausalrelation erhält. Es ist nicht das Gras, das hier als Wirkung im Verhältnis zur Hitze ausgesagt worden ist, sondern seine Braunheit. Sollte die Braunheit ihre Bestimmtheit nun durch die Relation erhalten, so wäre nichts da, was in Relation stände und in der Relation eine gewisse Bestimmtheit erhielte. Sagen, dass das Gras durch die Hitze braun wird, oder dass es in Relation zur Hitze braun wird, bedeutet nur, dass die Hitze Ursache der Braunheit des Grases als Wirkung ist. — Dasselbe gilt nun von der Bestimmtheit des Aufgefassten in Relation zu dem Auffassenden. Wird ein grünes Blatt aufgefasst, so ist das grüne Blatt in Relation zu dem Subjekt aufgefasst. Da es indessen, wie oben erwähnt, unmöglich ist, bei dem Bewusstsein oder in der Auffassung einen allgemeineren Begriff einer Relation zu unterscheiden, so bedeutet dies nur, dass das grüne Blatt aufgefasst ist. Zu sagen, dass es diese Bestimmtheit in Relation zu dem Subjekt hat, hat keinen Sinn. Das einzige, was gesagt werden kann, ist, dass etwas das grüne Blatt auffasst. Zu sagen, dass der Erkenntnisgegenstand als aufgefasst von dem Subjekt abhängig ist, bedeutet demnach ganz dasselbe, wie dass der Erkenntnisgegenstand das von dem Subjekt Aufgefasste ist, eine Worterklärung. Sagt man, dass er als solcher von dem Subjekt abhängig ist, und glaubt man damit etwas über das Vorhergehende hinaus gesagt zu haben, so ist das sinnlos. Solchenfalls ist aber die Auffassung nicht darauf beschränkt, Auffassung nur von etwas Bestimmtem zu sein. Soll nämlich das Aufgefasste dadurch, dass es als aufgefasst von dem Subjekt abhängig

ist, nur etwas Bestimmtes sein, so muss, dass es von dem Subjekt abhängig ist, etwas anderes bedeuten, als dass es aufgefasst ist, was widersinnig war. — Ferner ist es auch unmöglich, aufgefasst als eine Bestimmung bei dem grünen Blatte aufzufassen. Wenigstens kann es nicht Bestimmung bei dem Aufgefassten in demselben Sinne sein, wie z. B. Figur Bestimmung bei Quadrat ist. In solchem Falle könnte ja nämlich das Aufgefasste, hier das grüne Blatt, nicht aufgefasst werden, ohne mit seinem Charakter als aufgefasst aufgefasst zu werden. Dass aber das grüne Blatt aufgefasst ist, und dass es von dem Subjekt aufgefasst ist, ist dieselbe Sache. Jede Auffassung ist damit ein Selbstbewusstsein. — Ferner wäre aufgefasst eine Bestimmung, die jedem Begriff beigelegt werden könnte. Jeder Begriff kann aufgefasst *werden*, wenn er es auch jetzt nicht ist oder gewesen ist. Aufgefasst wäre demnach eine zeitliche Bestimmung, die nur dem Zeitlichen zukommen könnte. Man kann nicht sagen, dass dies nur für die Bestimmung von einem besonderen Subjekt reflektiert gilt. Wäre »von dem Subjekt überhaupt aufgefasst» eine unzeitliche Bestimmung bei jedem Begriff, so könnte man nicht sagen, dass etwas von diesem Subjekt nur aufgefasst werden *könnte*, es wäre notwendigerweise aufgefasst. Solchenfalls fasste es aber auch notwendigerweise sich als in dieser Auffassung sich auffassend auf, was widersinnig ist. Wäre nun aber aufgefasst eine Bestimmung in gewöhnlichem Sinne, so würde alles, was aufgefasst wird, zeitlich sein. Die Zeit selbst würde also, da sie aufgefasst und nicht aufgefasst werden kann, veränderlich, zeitlich sein, was widersinnig ist.

Dass die Frage, wie ein von dem Subjekt Unabhängiges aufgefasst werden kann, dieselbe ist wie die Frage, wie etwas Anderes als das Subjekt aufgefasst werden kann, ist oben gezeigt worden. Umgekehrt aber ist die Frage, wie etwas Anderes als das Subjekt aufgefasst werden kann, auch die Frage, wie ein von dem Subjekt Unabhängiges aufgefasst werden kann. Wird nämlich vorausgesetzt, dass das Subjekt nur sich auffasst, so muss es in dem Aufgefassten von sich verschieden sein. Dieses ist dann, wie oben nachgewiesen, als in dem Subjekt enthalten, zugleich aber demselben nachfolgend gedacht. Damit ist es als von dem Subjekt abhängig gedacht. Da es nun andererseits nicht als das Subjekt gedacht werden kann, und daher gefragt wurde, wie etwas Anderes als das Subjekt aufgefasst werden kann, so ist dies gleichbedeutend mit der Frage, wie ein von dem Subjekt Unabhängiges aufgefasst werden kann.

In allen diesen Formen des Erkenntnisproblems ist demnach doch der Inhalt der Frage derselbe. Bedeutet es nicht nur eine Aufgabe, den Begriff Erkenntnis zu analysieren, ohne dass man dabei voraussetzt, dass die Erkenntnis auf irgend eine Weise darauf beschränkt ist, Erkenntnis von etwas Bestimmtem zu sein, sondern fragt man, wie Erkenntnis, eben deshalb, weil ihr Gegenstand auf irgend eine Weise eingeschränkt ist, z. B. nicht ein Ding an sich sein kann, möglich ist, so ist es gleichgiltig, in welcher der oben angegebenen Formen es dargestellt wird. Man kann dann fragen, wie das Subjekt, das besondere oder das allgemeine, in der Erkenntnis mit etwas von ihm Unabhängigem übereinstimmen, wie das Subjekt, das besondere oder das allgemeine, etwas von ihm Unabhängiges, ein Objekt, etwas, das nicht subjektiv ist, etwas Anderes als das Subjekt o. dgl. wissen kann, oder wie allgemeingiltige und notwendige Erkenntnis möglich ist, wie überhaupt Erkenntnis von etwas möglich ist, wie etwas aufgefasst werden kann, oder wie ein Aufgefasstes, ein Objekt, existieren kann usw. usw. In allen diesen Fragen liegt derselbe Sinn, es wird vorausgesetzt oder erscheint dem Fragenden, als wenn Erkenntnis nur des Subjekts möglich wäre, und es wird daher gefragt, wie etwas Anderes als das Subjekt aufgefasst werden kann. Das Problem ist dann auch eins mit dem, das als Hegels Hauptproblem nachgewiesen worden ist, dem nämlich, wie die Erkenntnis als Einheit von Subjekt und Objekt möglich ist, oder wie in der Erkenntnis Subjekt und Objekt zugleich verschieden und identisch sein können. Wie aus dem Gesagten hervorgeht, macht es keinen Unterschied, dass Hegel die Erkenntnis als Erkenntnis des Dinges an sich fasst, während Kant und die Nachkantianer sie als Erkenntnis nur von Erscheinungen oder als Erkenntnis nur von immanenter, nicht von transzendenter Wirklichkeit fassen. Der Erkenntnisgegenstand kann nicht etwas von dem Subjekt Abhängiges sein. Wird als in dem Begriff der Erkenntnis liegend angenommen, dass sie Erkenntnis nur von etwas Bestimmtem, nur von immanenter Wirklichkeit ist, so wird nach dem oben Gezeigten jede Erkenntnis als ein Selbstbewusstsein gefasst. Erkenntnis eines von dem Subjekt Unabhängigen zu leugnen und doch an einem Unterschied zwischen Form und Inhalt der Erkenntnis festzuhalten, ist, wie sogleich gezeigt werden wird, widersinnig. Das Aufgefasste ist seinem Begriff nach Ding an sich in dem Sinne, dass es nicht von dem Subjekt abhängig ist. Da man vorausgesetzt hat, dass

das, was aufgefasst wird, von dem Subjekt abhängig ist, ist es indessen dazu gekommen, dass Ding an sich auch das bedeutet, was nicht aufgefasst werden kann. Wird nun aber diese Konsequenz gezogen, so sagt man damit auch sofort, dass dieser Ausdruck, den man anwendet, dieses Wort Ding an sich, nur ein Schall ist ohne jede Bedeutung. Da das Erkenntnisproblem stets die Frage bedeutete, wie das Subjekt ein von ihm Unabhängiges auffassen konnte, so bedeutet es also auch stets, wie Erkenntnis des Dinges an sich möglich ist. Man darf nicht sagen, dass dies nur eine metaphysische Formulierung des Problems sei. Man kann nicht sagen, dass das Aufgefasste zwar etwas Anderes als das Subjekt ist oder wenigstens sein kann, doch aber nicht Ding an sich, sondern Erscheinung, immanente Wirklichkeit, oder wie man es ausdrücken will ist. Wird das, was aufgefasst wird, als nur etwas Bestimmtes, als Erscheinung oder immanente Wirklichkeit und nicht Ding an sich oder transzendente Wirklichkeit angenommen, so ist das Aufgefasste das Subjekt selbst, und die Frage erhebt sich, wie Erkenntnis von etwas Anderem als dem Subjekt möglich ist, wobei Anderes als das Subjekt gleichbedeutend mit Ding an sich ist.

Die Zweideutigkeit in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Kant und Hegel, auf die oben hingewiesen worden ist, wird nun auch verständlich. Kant hatte ein von dem Subjekt unabhängiges Ding an sich angenommen, das dadurch in Übereinstimmung mit seinen Voraussetzungen unwissbar wurde. Erkenntnis war möglich nur von der Erscheinung. Hegel sieht ein, dass Erkenntnis Erkenntnis von etwas ist, das nicht von dem Subjekt abhängig ist. Geht man nun davon aus, dass das Aufgefasste notwendigerweise Erscheinung ist, so kann man entweder sagen, dass er, wenn er Erkenntnis des Dinges an sich annimmt, den Begriff desselben aufhebt. Der Fortschritt über Kant, der bereits mit Fichte, damals aber nicht vollständig gemacht wurde, indem Fichte ein ursprüngliches Nicht-Ich, den »Anstoss», beibehielt, ist dann der, dass er den Begriff des Dinges an sich beseitigt hat. Oder aber es lässt sich sagen, dass er, wenn er wieder und entgegen Kant Erkenntnis des Dinges an sich annimmt, zu der alten rationalistischen Metaphysik zurückgekehrt ist. Zu sagen, dass er zum Unterschied von Kant die Differenz zwischen Form und Inhalt in der Erkenntnis aufgehoben habe, ist dasselbe. Die Form der Erkenntnis war für Kant das Apriorische, das in seiner Voll-

ständigkeit mit dem Erkenntnissubjekt selbst zusammenfiel. Der Inhalt war dann das durch die Einwirkung des Dinges an sich auf das Erkenntnissubjekt Gegebene. Da das Ding an sich hier als das Aktive gedacht wird, und da das Hervorgebrachte als eins mit dem Hervorbringenden gedacht werden muss, so ist also der Erkenntnisinhalt dasselbe wie das Ding an sich. Sagen, dass Hegel den Kantischen Unterschied zwischen Form und Inhalt der Erkenntnis aufgehoben habe, heisst also sagen, dass er den Unterschied zwischen dem Subjekt und dem Ding an sich aufgehoben, und dass er demnach, da die Erkenntnis für ihn Identität von Subjekt und Objekt ist, Erkenntnis des Dinges an sich angenommen habe. Dass das Verhältnis dasselbe ist, auch wenn man unter der Form nicht das Erkenntnissubjekt und das zu diesem Gehörige, sondern das Logische, das von dem unlogischen Material gilt, verstehen will, wird später gezeigt werden.

V. Das erkenntnistheoretische und das metaphysisch-kosmologische Problem.

Als Hegels Problem kann aber auch, wie sich oben ergab, das bezeichnet werden, die Möglichkeit einer Differenz zu erklären. Dieses war das Schelling'sche Problem, das nach Hegel von Schelling nie gelöst wurde, da dieser nach Hegel nie über die Auffassung des Absoluten als einer reinen, undifferenzierten Einheit, einer unbeweglichen Substanz, hinausgelangte. Es lässt sich jedoch zeigen, dass das erkenntnistheoretische Problem auch eben diese Frage in sich schliesst. Fragt man, wie etwas Anderes als das Subjekt aufgefasst werden kann, so wird in der Frage vorausgesetzt, dass die Auffassung ihrem Begriffe nach eine Auffassung von sich ist, zugleich damit dass sie Auffassung von Anderem als sich sein muss. Fasst aber das Subjekt nur sich auf, so kann es in der Auffassung von sich nicht Anderes auffassen. Wird das Subjekt gedacht, so wird also darin nichts gedacht, was Anderes als das Subjekt ist. Solchenfalls aber muss das Subjekt vollkommen undifferenziert, einfach sein. Könnten in dem Subjekt Momente oder Bestimmungen unterschieden werden, so wären ja diese doch nicht dasselbe wie das Subjekt, und es gäbe eine Auffassung von etwas, das nicht Subjekt wäre. Da also in der Frage, wie das Subjekt etwas Anderes als sich

auffassen kann, die Auffassung dem Fragenden als eine Selbstauffassung erscheinen muss, so muss auch das Subjekt als rein einfach erscheinen. Ferner aber muss es dann gleichbedeutend sein, zu sagen, dass etwas einfach ist, und dass es Subjekt ist. Das Subjekt als einfach aufzufassen, kann dann ja nämlich nur bedeuten, das Subjekt aufzufassen. Die Einfachheit geht dann in dem Subjekt wie auch in der Subjektivität auf. Die Einfachheit ist dasselbe wie die Subjektivität. Das, was nicht Subjekt ist, was anders als das Subjekt ist, was in der Erkenntnisfrage dem Objekt gleichgesetzt wurde, ist demnach dasselbe wie das, was nicht einfach, sondern differenziert oder Differenz ist. Da die Indifferenz mit dem, was undifferenziert ist, zusammengeht, so geht auch das Differenzierte mit der Differenz zusammen. Die Möglichkeit, etwas Anderes als das Subjekt aufzufassen, zu erklären, war dasselbe wie die Möglichkeit eines Objekts und also auch die Möglichkeit einer Differenz zu erklären. Dass bei Hegel das Erkenntnisproblem in diese Frage ausmündet, geht aus dem Obigen hervor. Indessen lässt sich auch umgekehrt zeigen, dass diese Aufgabe, von dem Undifferenzierten ausgehend die Möglichkeit einer Differenz zu erklären, die erkenntnistheoretische ist. Diese Frage setzt voraus, dass nur das Einfache sein kann. Etwas Differenziertes anzunehmen, erscheint dem Fragenden als eine Unmöglichkeit, die andererseits nicht verneint werden darf. Jede Auffassung erscheint dann also auch als Auffassung nur von Einfachem. Dem Obigen gemäss muss dann indessen die Einfachheit eins mit der Subjektivität sein. Die Frage nach der Möglichkeit der Differenz wird dann zu der Frage nach der Möglichkeit des Objekts oder der Möglichkeit, etwas Anderes als das Subjekt aufzufassen.

Ebenso erwies sich Hegels Problem als metaphysisch-kosmologisch. Der Gegenstand seiner Philosophie war das Absolute, und die Aufgabe war die, zu zeigen, wie das Absolute sich bestimmte, wie durch die Selbstentwicklung des Absoluten die Wirklichkeit erklärt wird. Es war auf diese Weise eine Herleitung von Allem aus dem allgemeinen Begriff des Absoluten. Da Bestimmtheit nach Hegel Negation, Einschränkung, ist, so kann das Problem auch als das bezeichnet werden, aus dem Absoluten das Relative herzuleiten. Dies aber ist das Problem, das in der Geschichte der Philosophie das metaphysisch-kosmologische genannt worden ist. Auch dieses ist indessen im Grunde eins mit dem erkenntnistheoretischen.

Das Absolute ist hier als das von allem Anderen Unabhängige gefasst, woraus Alles soll hergeleitet werden können. Solchenfalls aber muss in dem Absoluten Alles gedacht sein. Sonst kann man nicht von dem Absoluten, ohne von anderswo her etwas aufzunehmen, zu etwas Anderem fortschreiten. Sagt man, dass man etwas aus der Erfahrung aufnimmt, und dann zeigt, dass dieses aus dem Absoluten erklärt werden kann, so muss in dem Absoluten dasselbe gedacht sein. Da aber in demselben nichts enthalten sein kann, was nicht in dem Absoluten gedacht sein soll, so ist in demselben nichts Anderes als in dem Absoluten gedacht. In dem Absoluten ist somit alles Andere gedacht. Wird das Absolute gedacht, so muss also das denkende Bewusstsein darin auch sich denken. Das Denken des Absoluten ist also Selbstbewusstsein. Nach dem aber, was oben gezeigt worden ist, kann das Subjekt in einer Auffassung, in welcher es sich auffassen soll, nicht etwas Anderes auffassen. Fällt in einer Auffassung das Auffassende mit dem Aufgefassten zusammen, so fällt auch das Auffassende und das Aufgefasste als solches zusammen. Ist das Denken des Absoluten ein Selbstbewusstsein, so ist darin also nichts Anderes als das denkende Bewusstsein selbst gedacht, und das Absolute fällt mit diesem zusammen. Das Absolute fällt also mit dem Auffassenden zusammen. Dass etwas absolut ist, bedeutet dasselbe, wie dass es auffassend ist, und dass es auffassend ist, bedeutet dasselbe, wie dass es absolut ist. Diese Worte sind verschiedene Bezeichnungen für dieselbe Sache. Anderes als das Subjekt wäre aber, wenn ein Selbstbewusstsein angenommen wurde, dasselbe wie Objekt. Aus dem Absoluten das Relative zu erklären ist also dasselbe wie aus dem Subjekt das Objekt zu erklären. Das metaphysisch-kosmologische Problem ist somit dasselbe wie das erkenntnistheoretische.

Das von allem Anderen Unabhängige muss dem Obigen gemäss eine Ursache sein, die nicht im Verhältnis zu etwas Wirkung ist, eine freie Ursache. Eine Ursache, die nur Ursache und nicht Wirkung wäre, würde, wie Kant bemerkt, etwas sein, dessen zeitliches Verhältnis zu dem Vorhergehenden nicht bestimmt wäre. Damit wäre etwas Unbestimmtes als wirklich gedacht, oder die Unbestimmtheit der Auffassung wäre dem Aufgefassten beigelegt. Dies würde indessen bedeuten, dass etwas sein könnte, was es nicht ist. Wenn etwas unbestimmt so wäre, dass es nicht nur auf eine unbestimmte Weise aufgefasst, sondern dass das Aufgefasste

selbst abgesehen von der Auffassung unbestimmt wäre, so wäre es richtig, es sowohl auf eine als auch auf die entgegengesetzte Weise aufzufassen, wäre es richtig, es mit Anderem zu verwechseln, was widersinnig ist. Die Unbestimmtheit kann demnach nur der Auffassung zukommen. Dies bedeutet natürlich nicht, dass die Auffassung selbst auf eine unbestimmte Weise aufgefasst werden muss. Die richtige Auffassung der unbestimmten Auffassung ist die Auffassung derselben auf eine bestimmte Weise, nicht aber als eine bestimmte Auffassung. Widersprechend ist dies nur, wenn man nicht zwischen Auffassendem und Aufgefasstem unterscheidet, wenn man die Unbestimmtheit der Auffassung dem in dieser Auffassung Aufgefassten beilegt und demnach meint, dass eine unbestimmte Auffassung dasselbe ist wie Auffassung von etwas Unbestimmtem, oder wenn man ein unbestimmt Auffassendes mit einem unbestimmten Auffassenden identifiziert. Das hat man also getan, wenn man eine freie Ursache annimmt und meint, dass das Zeitverhältnis derselben zu dem Vorhergehenden unbestimmt ist. Dies soll ja nicht nur bedeuten, dass dieses Zeitverhältnis auf eine unbestimmte Weise aufgefasst, an sich dagegen bestimmt oder weder bestimmt noch unbestimmt ist, sondern das, was aufgefasst wird, wenn die freie Ursache aufgefasst wird, ist unbestimmt und nicht nur so, dass es eine unbestimmte Auffassung von etwas Bestimmtem oder etwas weder Bestimmtem noch Unbestimmtem ist, sondern so, dass es etwas Aufgefasstes ist, das, ohne als etwas nur auf eine unbestimmte Weise Auffassendes oder Aufgefasstes betrachtet zu werden, doch unbestimmt sein soll. Dies aber bedeutet, wie erwähnt, dass »unbestimmt», das sich auf Auffassung bezieht, auf das in dieser Auffassung Aufgefasste übertragen worden ist. Hier sind demnach Auffassen und Aufgefasstes identifiziert worden. Die freie Ursache wird damit reines Selbstbewusstsein. Alles Andere als Wirkung einer ersten freien Ursache nachzuweisen ist demnach dasselbe wie aus dem Auffassenden das Aufgefasste und damit zu erklären, wie Auffassung von etwas Anderem als dem Subjekt möglich ist.

Dasselbe gilt, wenn das metaphysisch-kosmologische Problem als eine Aufgabe gefasst wird, aus einem letzten Grunde alles Andere herzuleiten. Aus den vorhergehenden Untersuchungen geht hervor, dass das Grund-Folgeverhältnis ein bestimmtes Zeitverhältnis ist. Der absolut letzte Grund ist daher auch stets freie Ursache. Die Aufgabe, aus einem letzten Grunde die Wirklichkeit

herzuleiten, ist demnach dieselbe wie die, das Erkenntnisproblem zu lösen. Man sagt vielleicht, wir haben den Grund nur in Übereinstimmung mit Hegel gefasst, nicht aber der gewöhnlichen Auffassung gemäss. Es wäre aber leicht zu zeigen, dass wenigstens in Bezug auf die formale Logik, repräsentiert zum Beispiel von Sahlin und Drobisch, das Gesagte gilt. Hier aber brauchen wir nur darauf hinzuweisen, dass in dem metaphysisch-kosmologischen Problem der Grund als hervorbringend gedacht wird. Das Hervorbringende ist aber, wie früher gezeigt worden, als freie Ursache und damit als Selbstbewusstsein gedacht.[1]

Umgekehrt aber kann man auch zeigen, dass das Erkenntnisproblem seinem Inhalte nach eins mit dem metaphysisch-kosmo-

---

[1] Auch Drobisch bestimmt den Grund als hervorbringend. »Die Folge soll hervorgehen *aus* dem Grunde, zugleich aber auch von ihm verschieden sein, etwas Neues hinzubringen; sie muss also im Grunde enthalten, und kann doch auch nicht in ihm enthalten sein.« (Logik, 3. Aufl., S. 43.) D. erkennt dies als einen Widerspruch an und macht dann vergebliche Versuche, ihn zu lösen. Dies soll möglich sein nur, wenn der Begriff vom Grunde kein Einfaches ist. Die analytische Folge soll eine Absonderung einer Bestimmung des Objektsbegriffs als Folge davon sein. Die synthetische Folge dagegen soll das Bedingte im Verhältnis zum Inbegriff, Synthesis ihrer Bedingungen sein. Im letzten Falle ist ja aber kein Unterschied zwischen Grund und Folge vorhanden. Bedingt ist die Setzung jedes Beziehungsbegriffs von der Setzung derjenigen Begriffe, deren Beschaffenheitsverhältnisse seinen Inhalt bilden (S. 39). »Wirklich gesetzt wird aber der Beziehungsbegriff nicht durch eine einzelne oder einige seiner Bedingungen, sondern durch die Zusammensetzung (Synthesis) aller. Er ist daher die Folge der Synthesis der Bedingungen, und diese der Grund seiner Setzung.« (S. 39—40.) Damit werden aber Grund und Folge identisch. Dies ist nur in der zeitlichen Auffassung denkbar, wobei auch die Folge als zugleich identisch mit und nach dem Grunde, somit davon hervorgebracht gedacht wird. Dasselbe gilt, wie aus früher Gesagtem hervorgeht, auch wenn die Folge als eine Bestimmung des Grundes angegeben wird. Als zuletzt einzig möglicher Unterschied giebt D. Folgendes an. »In der Tat lässt sich der vollständige Grund von seiner Folge nur noch dadurch unterscheiden, dass man ihn als werdende Trennung oder Verbindung seiner Elemente, die Folge aber als die gewordene ansieht«. Da dieser Versuch zu unterscheiden dadurch hervorgebracht ist, dass D. fordert, die Folge soll im Grunde völlig enthalten sein, damit auch die Trennung der Elemente, die die Folge dem Grunde gegenüber kennzeichnen sollte, so muss aber auch gefordert werden, dass nicht nur das Werden, sondern auch die Gewordenheit im Grunde enthalten sein soll. Natürlich ist auch dieses Werden, das dem Gewordensein entgegengestellt wird, nur zeitlich zu denken. In allen Fällen wird das Grundfolgeverhältnis als zeitlich gedacht. Dasselbe kann auch von Reallogikern, wie z. B. Trendelenburg, gesagt werden, insofern er den Grund als hervorbringend, schaffend, denkt.

logischen ist. Oben ist nämlich nachgewiesen worden, dass in dem Erkenntnisproblem das Auffassende als von dem Aufgefassten unabhängig dieses hervorbringend gedacht wird. Nun ist die Auffassung ihrem Begriff nach nur Auffassung von etwas überhaupt. Soll das Aufgefasste aus dem Auffassenden hervorgehn, so muss alles aus dem Auffassenden hergeleitet werden können. Dieses muss dann von allem Anderen unabhängig und der Charakter desselben als auffassend derselbe sein wie sein Charakter als unabhängig von allem, als absolut. Die Frage, wie etwas Anderes als das Subjekt aufgefasst werden kann, oder die Aufgabe, aus dem Subjekt das Objekt zu erklären, ist dann eins mit der Aufgabe, aus dem Absoluten das Relative zu erklären. Da das, was anders als das Absolute, das Unabhängige, ist, in diesem seinen Grund besitzen, davon abhängig sein muss, so ist es nämlich relativ.

Dass das Erkenntnisproblem bei Hegel, wie bereits bei Fichte und Schelling, sich zu dem metaphysisch-kosmologischen Problem entwickelt, bedeutet demnach nicht ein Verlassen des transzendentalphilosophischen oder des kritischen Standpunktes Kants, sondern ist eine folgerichtige Entwicklung desselben. Sofern es in der Natur dieses liegt, von dem Subjekt als dem einzigen unmittelbar Gegebenen, dem Einzigen, das unabhängig von Anderem aufgefasst werden kann, auszugehn und nach der Möglichkeit objektiver Erkenntnis zu fragen, ist er selber metaphysisch. Die Schwierigkeit, das Problem, das hier vorliegt, ist eben das metaphysisch-kosmologische. Der Vorwurf, der oft gegen Hegel gerichtet wird, dass er den vorsichtigen kritischen Standpunkt verlassen und zu dem alten dogmatisch-metaphysischen zurückgekehrt sei, hat demnach keinen Sinn. Der »kritische» Standpunkt ist metaphysisch und der metaphysische kritisch. Dass Hegels Problem das metaphysisch-kosmologische ist, hebt somit nicht auf, dass es das erkenntnistheoretische ist, sondern bestätigt dies im Gegenteil.

VIERTES KAPITEL.

Hegels System als eine Konsequenz der Voraussetzungen des Erkenntnisproblems betrachtet.

I. Das System als eine universale Welterklärung.

Wir wollen indessen darzulegen versuchen, wie auch Hegels eigentümliche Behandlung des Problems, seine charakteristische Auffassung desselben, auf diese Weise aus dem Problem selbst begriffen werden kann. Das erkenntnistheoretische Problem schloss die Aufgabe in sich, unter Voraussetzung der Möglichkeit einer Erkenntnis des Subjekts die Möglichkeit einer Erkenntnis von anderem als diesem zu erklären, oder unter Voraussetzung der Möglichkeit des Subjekts die Möglichkeit von anderem als dem Subjekt zu erklären. Die Problemstellung selbst bedeutet, dass man in der Annahme einer Erkenntnis von anderem als dem Subjekt, in der Annahme der Existenz von anderem als dem Subjekt eine Schwierigkeit, einen Widerspruch findet. Man geht davon aus, dass das, was von dem Subjekt aufgefasst wird, dieses selbst ist. Nur bei diesem Ausgangspunkt kann die Möglichkeit einer Erkenntnis von anderem als dem Subjekt ein Problem sein. Hält man aber an dieser Voraussetzung fest, so ist die einzige Möglichkeit, das Problem zu lösen, die, dass man nachzuweisen versucht, dass etwas Anderes als das Subjekt, das Objekt, im Grunde eins mit dem Subjekt ist. Durch eine Untersuchung des Subjekts muss man dann zeigen, dass dieses sein eigenes Anderssein ist.

Es liesse sich denken, dass man bei der Annahme der reinen Subjektivität als dem einzig Denkbaren stehen bliebe. Das tut Fichte in einem Gedankengang. Anderes als das Subjekt ist für ihn dann ein Widerspruch, dessen Lösung nur gefordert ist. Dass bei ihm hierbei mehrere Gedankengänge sich kreuzen, hat Verf. anderwärts zu zeigen versucht. Dies ist dann indessen ein Aufgeben des Versuchs, die Erkenntnis und die Wirklichkeit zu be-

greifen, indem es zugleich ein Versuch ist, sie auf eine bestimmte Weise zu begreifen. Der Standpunkt hebt damit sich selbst auf.

Schelling wird dadurch in einem Gedankengange dahin getrieben, die Differenz zwischen Subjekt und Objekt zu verneinen und nur das rein Differenzlose anzunehmen. Da das Objekt nicht erklärt werden kann, die Subjektivität aber als solche ein Objekt voraussetzt, so existiert weder Subjekt noch Objekt, sondern nur das Differenzlose. Es erweist sich jedoch sofort als unmöglich, an diesem Standpunkt festzuhalten. Die Differenz kann nicht geleugnet werden, und das Bedürfnis, ihre Möglichkeit zu erklären, tritt sofort wieder hervor. Schelling wie Hegel meinen nun indessen, dass dieses Problem ein anderes als das Kants und Fichtes ist. Sie meinen, dass es sich nun nicht mehr darum handle, unter Voraussetzung einer Erkenntnis des Subjektes die Erkenntnis des Objekts zn erklären oder unter Voraussetzung der Möglichkeit des Subjekts die Möglichkeit von anderem als diesem, die Möglichkeit eines Objekts zu erklären. Hier ist, meinen sie, ein Standpunkt erreicht, der sich über den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt erhoben hat, und die Aufgabe ist dann nicht weiter die, von dem Subjekt ausgehend das Objekt zu erklären, sondern von dem Differenzlosen ausgehend die Möglichkeit des Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt zu erklären. In dem Begriff der reinen Indifferenz ist indessen, wie bereits gezeigt, in Wirklichkeit ganz dasselbe gedacht wie in dem Begriff der reinen Subjektivität, wie sie in dem erkenntnistheoretischen Problem vorausgesetzt ist. Die reine Subjektivität war hier die Erkenntnis seiner selbst, das Selbstbewusstsein, das Subjekt, das in der Erkenntnis kein Objekt sich gegenüber hatte, nicht in sich differenziert war. Besass es in der Erkenntnis in sich eine Differenz, so besass es in der Erkenntnis seiner selbst auch Erkenntnis von anderem, was in den Voraussetzungen des Problems nicht angenommen wurde. Die reine Subjektivität war demnach hier eine Auffassung ohne Differenz zwischen Auffassendem und Aufgefasstem, eine differenzlose Einheit von Subjekt und Objekt, die reine Indifferenz. Umgekehrt erweist sich die reine Indifferenz als die reine Subjektivität, das differenzlose Selbstbewusstsein. Die reine Indifferenz soll nicht nur das auf eine unbestimmte Weise Aufgefasste sein, so dass hier in dieser unbestimmten Auffassung eine Differenz zwischen Auffassendem und Aufgefasstem vorläge, sondern sie soll an sich vollkommen unbestimmt sein. Nun hat indessen, wie gezeigt worden,

unbestimmt keine Bedeutung ausser bei der Auffassung. Die reine Indifferenz muss dann selbst Auffassung sein, und zwar eine Auffassung, in welcher kein Unterschied zwischen Subjekt und Objekt besteht, ein reines, undifferenziertes Selbstbewusstsein, dasselbe wie die reine Subjektivität bei der Aufstellung des erkenntnistheoretischen Problems. Ist aber die reine Indifferenz die reine Subjektivität als Erkenntnis von sich, so ist die Differenz die Objektivität als Erkenntnis von Anderem. Gleichwie die Subjektivität eins mit der Auffassung der Subjektivität ist, so ist auch die Objektivität eins mit der Erkenntnis der Objektivität. Da in der reinen Subjektivität ein differenzloses Selbstbewusstsein angenommen wird, so fallen die Begriffe Sein und Aufgefasstsein zusammen. Unter Voraussetzung einer Erkenntnis des Subjekts oder unter Voraussetzung des Subjekts, was somit dasselbe ist, die Erkenntnis des Objekts oder das Objekt zu erklären, ist also dasselbe wie unter Voraussetzung des Differenzlosen, der absoluten Indifferenz, die Möglichkeit einer Differenz zwischen Subjekt und Objekt zu erklären. Mit dem Begriff der Schellingschen reinen Indifferenz hat man sich also durchaus nicht über das Erkenntnisproblem und den darin liegenden Subjektivismus erhoben. — Aus dem Gesagten geht auch hervor, dass es dieselbe Aufgabe ist, unter Voraussetzung der reinen Indifferenz von Subjekt und Objekt die Möglichkeit einer Differenz zwischen ihnen zu erklären, wie unter Voraussetzung der reinen Indifferenz überhaupt die Möglichkeit einer Differenz überhaupt zu erklären. Die reine Indifferenz erwies sich ja nämlich als dasselbe wie die reine Subjektivität, wie sie in dem Erkenntnisproblem vorausgesetzt wird, demnach als Indifferenz von Subjekt und Objekt. Ebenso muss die Indifferenz von Subjekt und Objekt dasselbe sein wie die reine Indifferenz, da in derselben jede Bestimmtheit von Subjekt und Objekt aufgehoben sein muss. Die Differenz ist dann auch dasselbe wie Differenz zwischen Subjekt und Objekt. Aus dem Begriff der reinen Indifferenz den der Differenz zu erklären ist dann dasselbe wie aus dem Begriff der Indifferenz zwischen Subjekt und Objekt die Differenz zwischen ihnen zu erklären. Diese Aufgabe war auch dasselbe wie unter Voraussetzung einer Erkenntnis von sich die Möglichkeit einer Erkenntnis von Anderem oder unter Voraussetzung der Existenz des Subjekts die des Objekts zu erklären. — Darin, dass überhaupt das Problem aufgestellt wird, liegt, wie erwähnt, dass das Objekt und die Differenz als einen Widerspruch in sich schliessend ange-

sehen werden, dass nur das Subjekt, die Selbsterkenntnis, gleich der reinen Indifferenz ohne Widerspruch gedacht werden kann. Wird an dieser Voraussetzung festgehalten, so kann man, wie gesagt, nur auf die Weise das Problem zu lösen versuchen, dass man zeigt, dass das Subjekt, ohne seinen Charakter als blosse Subjektivität, reines, undifferenziertes Selbstbewusstsein, zu verlieren, und eben in dieser seiner Eigenschaft Anderes als sich, ein Objekt, enthält, und dass das Undifferenzierte, ohne seinen Charakter als Undifferenziertes zu verlieren, und eben in diesem seinem Charakter Differenz ist.

Diese Aufgabe aber, kann man sagen, enthält in sich nicht nur die allgemeine Aufgabe, aus der Indifferenz den allgemeinen Begriff der Differenz zu erklären, oder zu zeigen, dass die Differenz in Wirklichkeit eins mit der Indifferenz ist. Ist die Indifferenz eins mit der Differenz, so ist sie in Wirklichkeit ja auch eins mit jedem anderen Begriff, und jeder andere Begriff muss darin gedacht sein. Einerseits wird dieser zwar von dem Begriff der Indifferenz, »der Nacht, in der alle Katze grau sind», verschlungen, so dass er nichts davon Verschiedenes ist, andererseits aber bleibt doch seine Differenz damit bestehn, dass er ein bestimmter Begriff sein soll. Es könnte zu nichts helfen, ihn für einen Schein zu erklären. Vor allem ist dann der Schein angenommen. Ferner müsste er ein Schein von Etwas sein, damit aber ist dann der besondere Begriff angenommen. Jeder besondere, von der Indifferenz verschiedene Begriff muss demnach, wenn die Indifferenz gedacht wird, darin gedacht sein. Jeder Begriff muss also durch eine Untersuchung des Begriffs der Indifferenz darin nachgewiesen werden können. Sie muss zum Prinzip einer universalen Welterklärung gemacht werden können, die alles Wissen in sich verschlingt. Jeder Begriff aber *kann* nicht nur auf diese Weise aus der Indifferenz erklärt, er *muss* darin nachgewiesen werden, damit die Differenz ihre Erklärung erhalten haben, als möglich nachgewiesen sein soll. Einerseits ist zwar mit dem Nachweis, dass die Indifferenz eins mit der Differenz ist, auch gezeigt, dass jeder Begriff mit dem der Indifferenz zusammenfällt, andererseits muss jedoch diese Erklärung hinsichtlich jedes besonderen Begriffs durchgeführt werden, und die Einheit jedes besonderen Begriffs mit der Indifferenz kann nicht als mit dem Nachweis der Einheit dieser letzteren mit der Differenz bewiesen bezeichnet werden. Das Subjekt war die Indifferenz. Das davon Differente war

dann die Differenz. Gleichwie das Objekt und Anderes als das Subjekt bei der Problemstellung dasselbe sein mussten, so ist auch die Differenz und das von dem Subjekt Differente dasselbe. Das von der Indifferenz Differente ist die Differenz selbst, ist dasselbe wie diese. Die Indifferenz ist Indifferenz von Differenten. Sie ist dann auch Einheit von Indifferenz und Differenz, und zwar so, dass dies dieselbe Sache ist. Da sie ihrem Begriff nach Einheit nur von Differenten überhaupt ist, darin aber bereits liegt, dass sie Einheit von Indifferenz und Differenz ist, so sind die überhaupt Differenten notwendigerweise Indifferenz und Differenz. Das von der Indifferenz Differente ist notwendigerweise die Differenz. Die Differenz fällt demnach mit jedem besonderen Begriff zusammen. Das von der Indifferenz Differente kann nicht näher bestimmte Differenz sein, denn das wäre dann Differenz von bestimmten Begriffen. Diese aber sind als von der Indifferenz different selbst Differenz u. s. w. Das von der Indifferenz Differente geht darin auf, Differenz zu sein, ist nur Differenz. Einerseits erhält man dann zwar einen besonderen Begriff, Differenz, verschieden von anderen Begriffen, andererseits aber kann kein solcher Begriff bei den besonderen Begriffen, die die Differenz sind, unterschieden werden. In A als different von der Indifferenz und demnach als Differenz und in B als different von der Indifferenz und demnach gleichfalls als Differenz kann man doch nicht die Differenz unterscheiden, denn die Differenz des A ist dasselbe wie A und die Differenz des B ist dasselbe wie B, und A ist nicht dasselbe wie B. Daher ist also andererseits mit dem Nachweis, dass die Indifferenz eins mit der Differenz ist, doch nicht nachgewiesen, dass die Differenz von A und von B eins mit der Indifferenz ist. Auch nach der Erklärung des Begriffs der Differenz überhaupt aus der Indifferenz bleibt demnach doch die Differenz der besonderen Begriffe unerklärt, und damit der Begriff der Differenz vollständig aus der Indifferenz erklärt sein soll, muss jeder besondere Begriff als darin eingeschlossen nachgewiesen werden. Eine Erklärung der Möglichkeit der Differenz schliesst demnach von diesem Gesichtspunkt aus eine vollständige Welterklärung in sich, eine Herleitung jedes besonderen Begriffs aus dem der Indifferenz.

Dasselbe gilt dann ja auch für die Erklärung der Möglichkeit des Objekts. Wird angenommen, dass dieses einer Erklärung bedarf, weil von der Auffassung angenommen wird, dass sie ihrem Begriff nach Selbstauffassung ist, so muss es als in dem Begriff

des Subjekts liegend angenommen werden. Das Subjekt ist aber bei den gegebenen Voraussetzungen sowohl der Begriff des Objektseins als auch dasjenige, was Objekt ist, dieses letztere fällt mit der Objektseigenschaft zusammen. Ist die Auffassung notwendigerweise Selbstauffassung, so muss das Aufgefasste notwendigerweise eben in seinem Charakter als Aufgefasstes aufgefasst werden. Wenn die Auffassung von A eine Selbstauffassung des Subjekts ist, so fasst es sich als A auffassend auf. A wird dann nur mit seinem Charakter als Aufgefasstes, mit seinem Objektscharakter aufgefasst. Das Aufgefasste ist demnach die Gegenstandseigenschaft selbst. Dann kann aber auch nichts Anderes bei A aufgefasst werden, denn solchenfalls gäbe es doch eine Auffassung von etwas, worin nicht die Gegenstandseigenschaft aufgefasst wäre. Aufgefasst kann also bei dem Gegenstand nur die Gegenstandseigenschaft werden. Dann aber muss das, was Gegenstand ist, darin aufgehn, Gegenstand zu sein. Erklären, wie ein Objekt, Anderes als das Subjekt, möglich ist, heisst demnach jeden besonderen Begriff aus dem Subjekt erklären. Einerseits ist diese Erklärung mit dem blossen Nachweis der Möglichkeit davon durchgeführt, dass etwas überhaupt Gegenstand sein kann, andererseits aber muss die Erklärung, um eine vollständige Erklärung hiervon zu sein, rücksichtlich jedes besonderen Begriffes durchgeführt werden. Der Gegenstand in dem einen Falle ist sowohl als ist auch nicht identisch mit dem Gegenstande in dem anderen. Oder dass A Gegenstand ist, hat sowohl als hat nicht dieselbe Bedeutung, wie dass B es ist. Da der Gegenstand als solcher identisch mit A und B ist, so sind ebendamit A und B oder A und B als Gegenstände erklärt, was dasselbe ist. Da A von B verschieden ist, und da die Gegenstandseigenschaft mit der Bestimmtheit von A und der Bestimmtheit von B zusammenfällt, so ist mit dem Einen das Andere nicht erklärt, und auch kann es keine allgemeine Erklärung davon geben, wie etwas überhaupt Gegenstand sein kann, sondern diese Erklärung muss rücksichtlich jedes besonderen Begriffes durchgeführt werden. Die Erklärung der Möglichkeit eines Objekts oder davon, etwas Anderes als das Subjekt aufzufassen, ist somit eine allgemeine Welterklärung, eine Herleitung der Wirklichkeit in toto aus dem Begriff des Subjekts.

Wie soll nun diese Erklärung fortschreiten? Es könnte einerseits gleichgiltig scheinen, in welcher Reihenfolge die Begriffe aus der Indifferenz, dem Subjekt, hergeleitet werden, wenn nur die

Herleitung vollständig wird, und ebenso gleichgiltig, ob man entweder direkt jeden Begriff aus dem Subjekt, oder zuerst einen Begriff daraus, aus diesem letzteren einen anderen usw. herleitet. Beide Gedankengänge sind bei den gegebenen Voraussetzungen möglich, und es gilt nun, den zu verstehen, der sich bei Hegel findet, zu verstehen, wie man von den gegebenen Voraussetzungen aus zu diesem geführt werden kann. Die reine Indifferenz muss das vollkommen Unmittelbare sein, das in sich nichts Anderes einschliesst. Es ist auch das vollkommen Unbestimmte, da in der Indifferenz der Differenten jede Bestimmtheit vertilgt worden ist. Auch die Bestimmtheit als Indifferenz ist mit den Differenten verschwunden. Das, was nicht Indifferenz von etwas ist, ist auch nicht länger Indifferenz überhaupt. Es ist ein vollkommen unbestimmtes Seiendes und somit das leere Sein selbst. Aus diesem soll nun ein anderer Begriff hergeleitet werden, das, was anders als das Sein ist, was dasselbe ist wie die Eigenschaft selbst des Andersseins. Dies ist nicht nur das, was nicht dasselbe wie Sein ist, sondern in welchem das Sein überhaupt nicht enthalten ist. Ist das reine Sein in demselben enthalten, so ist es nur dieses selbst und nichts Anderes. In der reinen Indifferenz, der Unbestimmtheit, ist nicht etwas, das indifferent ist, so dass »etwas» anders als die Indifferenz selbst wäre. In der Indifferenz ist jede Bestimmtheit verschwunden. Das Sein ist daher die Indifferenz selbst. Von etwas das Sein aussagen heisst daher die Indifferenz aussagen. Wird ein vollkommen abstraktes, unbestimmtes Sein angenommen, so ist dann auch das, von welchem das Sein ausgesagt werden kann, vollkommen abstrakt und unbestimmt und demnach eins mit dem Sein. Das, was anders als das Sein ist, ist daher nicht Sein. Das, was nicht Sein ist, was anders als Sein ist, muss aber dasselbe sein wie die Eigenschaft, anders als Sein zu sein, nicht Sein zu sein, und ist demnach Nichtsein, der Begriff Nichtsein. Hier ist kein anderer Begriff aus dem Sein hervorgegangen als eben nicht Sein, was dann ein besonderer Begriff wird. Das, was nicht Sein ist, ist hier eben Nichtsein. Dann aber erhalten wir einen Begriff Nichtsein. Wird ein abstraktes Sein angenommen, so muss also auch ein Nichtsein, ein Nichts, angenommen werden, und dieses muss aus dem leeren Sein hergeleitet werden können. In dem leeren Sein ist aber nichts Anderes als dieses enthalten. In demselben kann ja kein anderer Begriff unterschieden werden. Das Sein ist daher dasselbe wie das Nichts. Bei dem Nichts aber

muss, wenn ein Fortgang möglich sein soll, ein neuer Begriff unterschieden sein. Das aber, was anders als das Nichts ist, ist Sein, und das, was Sein ist, ist dasselbe wie das Sein. Der neue Begriff, der bei dem Nichts unterschieden wird, kann demnach nur das Sein sein. Das Nichts aber ist gleichwie das Sein die reine Unbestimmtheit, das, was nur anders als das rein Unbestimmte ist, hat hierdurch keine Bestimmtheit erhalten. Bei dem Nichts kann somit nur das Sein unterschieden werden. Das Nichts ist dasselbe wie das Sein. Dieses, dass das Nichts dasselbe wie Sein ist, bedeutet nicht dasselbe, wie dass Sein dasselbe ist wie das Nichts. Wenn A unbestimmt gedacht ist, so dass es mit B zusammengeht, so ist damit nicht gegeben, dass B ebenso unbestimmt gedacht ist, so dass es mit A zusammengeht. Verhält es sich so, dass A dasselbe wie B ist, so verhält es sich zwar so, dass dies dasselbe ist, wie dass B dasselbe wie A ist, ist aber A auch von B verschieden, so ist es nicht dasselbe, zu sagen, dass es in A's Bestimmtheit liegt,. dasselbe wie B zu sein, wie zu sagen, dass es in B's Bestimmtheit liegt, dasselbe wie A zu sein. A mit B zu identifizieren, ist dann nicht dasselbe wie B mit A zu identifizieren, während es zugleich natürlich doch es sein soll. Wenn A und B identisch sind, so ist A dasselbe wie B und B dasselbe wie A. Ist nun dies nicht dasselbe, sofern nämlich A und B auch verschieden sind, so muss, damit A und B vereinigt sein sollen, sowohl gezeigt werden, dass A dasselbe ist wie B, wie dass B dasselbe ist wie A. Dann ist aber auch nicht der Nachweis geführt, dass A dasselbe wie B ist, sofern nicht zugleich gezeigt ist, dass B dasselbe ist wie A. Indem B aus A hergeleitet wird, muss A aus B hergeleitet werden. Daher betont Hegel die Notwendigkeit eines doppelten Überganges. »Dass die Totalität gesetzt sei, dazu gehört der gedoppelte Übergang, nicht nur der der einen Bestimmtheit in ihre andere, sondern ebenso der Übergang dieser andern, ihr Rückgang, in die erste. Durch den ersten ist nur erst an sich die Identität beider vorhanden; — die Qualität ist in der Quantität enthalten, die aber damit noch eine einseitige Bestimmtheit ist. Dass diese umgekehrt ebenso in der ersten enthalten, sie ebenso nur als aufgehobene ist, ergiebt sich im zweiten Übergang, — der Rückkehr in das Erste; diese Bemerkung über die Notwendigkeit des doppelten Übergangs ist von grosser Wichtigkeit für das Ganze der wissenschaftlichen Methode.«[1] Der Fortgang ist bisher also der,

---

[1] Log. I1, S. 378.

dass Sein Nichts ist, das Sein ist. Soll auf diese Weise ein Fortgang über Sein und Nichts hinaus geschehen können, so muss in dieser Verbindung von Sein und Nichts, in dem Begriffe Sein, das Nichts ist, das Sein ist, ein Begriff gewonnen sein, bei dem mehr unterschieden werden kann als das leere Sein und das leere Nichts. So wie diese Verbindung von Sein und Nichts gedacht ist, ist darin auch gedacht, dass sie mehr sein soll als Sein und Nichts. Das Sein als der Anfang der Entwicklung enthält sowohl das Nichts als enthält es nicht. Wird nur das Sein als das Nichts enthaltend angenommen, so gäbe es kein leeres Sein, das sich zu Nichts entwickelte. Andererseits aber muss es doch eben dieses leere Sein sein, das das Nichts enthält, und das leere Sein fällt fort, findet sich nicht. Darin, dass das Sein als das Nichts bezeichnet wird, ist ein leeres Sein zugleich bejaht und verneint. Mit dem Fortgange wird demnach das vorhergehende Stadium »aufgehoben», zugleich damit dass es »aufbewahrt» wird. Es ist in dem Folgenden sowohl bejaht als verneint. In »Sein, das Nichts ist, das Sein ist» ist somit einerseits »Sein» das reine Sein, womit begonnen wurde, denn eben dieses ist es, das sich zu Nichts entwickeln soll, es ist aber andererseits nicht das reine Sein, womit begonnen wurde, denn wäre das Nichts in diesem enthalten, so gäbe es kein leeres Sein, das sich zu Nichts entwickelte. Auf dieselbe Weise verhält es sich mit dem Nichts. In »Sein, das Nichts ist, das Sein ist» bedeutet das Nichts einerseits das reine Nichts, denn eben dieses ist es, das Sein ist, andererseits aber bedeutet es nicht das reine Nichts, denn damit fiele der Fortgang fort, und damit die Herleitung. In »Sein, das Nichts ist, das Sein ist» sind sowohl Sein und Nichts das reine Sein und das reine Nichts, als auch sind sie es nicht. Zwar liegt nun in dem Begriffe kein anderer Unterschied als der zwischen Sein, das Nichts ist, und Sein, das nicht Nichts ist. Hierin ist doch aber auch gedacht, dass »Sein» in Sein, das Nichts ist, und in Sein, das nicht Nichts ist, nicht dieselbe Sache ist. Wäre es dieselbe Sache, so könnte ja nichts davon sowohl bejaht als verneint werden. Also muss man in »Sein, das Nichts ist, das Sein ist» neue Begriffe erlangt haben. Als Momente dieses Begriffs sind Sein und Nichts zugleich aufgehoben und bewahrt, und hierin liegt, dass sie nun andere sind, und dass, wenn auch der Unterschied nur dahin angegeben wird, dass sie nun in Einheit mit ihrem Gegensatze sind, er doch ein anderer sein muss, so dass andere Begriffe als sowohl Sein wie Nichts gewonnen sind.

In »Sein, das Nichts ist, das Sein ist» sind demnach zwar Sein und Nichts enthalten, es sind aber auch andere Begriffe darin enthalten. Diese Einheit ist Einheit von Sein und Nichts, aber auch von anderen Begriffen. In dem Begriffe des Seins, das Nichts ist, das Sein ist, ist gedacht, dass darin neue Begriffe über Sein und Nichts hinaus gedacht sind, wenn sie auch zugleich es nicht sein sollen. Welches diese neuen Begriffe sind, ist nicht angegeben, und die Wahl muss willkürlich sein zuglich damit, dass sie nicht willkürlich sein darf. Sind in »Sein, das Nichts ist, das Sein ist» neue Begriffe gewonnen, so ist natürlich auch dieser Begriff selbst ein neuer Begriff, der zugleich dasselbe wie seine Momente ist und nicht ist. Als Identität von Verschiedenen enthält dieser Begriff aufs neue einen Begriff, der nicht in ihm enthalten ist, und dieser letztere enthält ebenso selbst den ersteren. Die Herleitung kann dann auf dieselbe Weise fortgehn, bis die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit erklärt ist. Die Forderung nach einer solchen konstruktiven Methode liegt somit in dem Erkenntnisproblem selbst.[1]

II. Die entgegengesetzten Gedanken von der Stellung des Problems im System.

Wir wollen nun indessen etwas näher untersuchen, wie Hegels eigentümlicher Gedankengang und besonders die ständigen Doppelgedanken, die wir bei ihm gefunden haben, sich aus dem Problem

---

[1] Vitalis Norström sieht in dieser konstruktiven Methode einen Abfall von Kants Grundgedanken, wenngleich konstruktive Momente auch bei Kant nachgewiesen werden können. In der nachkantischen Philosophie soll das transzendentale, rein formale Bewusstsein bei Kant, das nur die abstrakte Einheit der Erfahrung ist, hypostasiert und als ein produzierender Weltgrund aufgefasst sein. Diese Auffassung, dass in der nachkantischen Philosophie der allgemeine Begriff des Bewusstseins eine alle Wirklichkeit hervorbringende Kraft ist, und dass damit der allgemeine Begriff des Bewusstseins als ein bestimmtes, individuelles Bewusstsein gefasst, demnach unberechtigterweise hypostasiert worden ist, ist auch hier befolgt worden. Wir haben aber gemeint, dass diese Entwicklung des Kantianismus als eine Konsequenz aus Kants eigenem Grundproblem sich ergeben hat. Fasst man wie Norström dieses transzendentale Bewusstsein als Subjekt-Objekt oder auch nur teilweise Subjekt-Objekt, so schien es uns, als wenn der Fichte-Hegelsche Gedankengang eine Konsequenz davon wäre. Dasselbe lässt sich sagen, wenn das transzendentale Bewusstsein die Form aller Wirklichkeit sein soll. (Vitalis Norström, Hvad innebär en modern ståndpunkt i filosofien?, I, Göteborg, 1898).

heraus, das er lösen will, verstehen lassen. Das Sein enthielt in sich das Nichts, und dies bedeutet, dass das Wahre das Falsche und das Falsche das Wahre ist. Dies ist dasselbe, wie dass das Subjektive objektiv und das Objektive subjektiv ist. Umgekehrt bedeutet dies, dass das Wahre falsch und das Falsche wahr ist. Ist die Erkenntnis Subjekt-Objekt, so hat das Subjekt nur als eins mit dem Objekt Erkenntnis davon. Als davon verschieden hat es nicht Erkenntnis. Da es als Subjekt doch von dem Objekt verschieden ist, hat es nicht Erkenntnis davon. Als Subjekt ist es jedoch auffassend. Es hat demnach eine Auffassung, die nicht Erkenntnis ist, d. h. eine falsche Auffassung. Nun ist in der Erkenntnis das Subjekt sowohl eins mit dem Objekt als auch davon verschieden. Jede Erkenntnis ist also zugleich wahre und falsche Auffassung. Wenn A B ist, so ist auch A nicht B, und wenn A nicht B ist, so ist auch A B.

Wir betrachten dabei zunächst die verschiedenen Auffassungen von dem Charakter des Problems als erkenntnistheoretisch und nicht erkenntnistheoretisch, seiner Stellung im System und im Zusammenhang damit die Auffassungen von dem Charakter und der Bedeutung der propädeutischen Entwicklung, ob überhaupt gesagt werden kann, dass ein Problem in der Wissenschaft vorliegt und gelöst wird oder nicht, wie diese Auffassungen bei Hegel einander gegenüberstehen und sich kreuzen. Hegels Problem sollte sowohl erkenntnistheoretisch als nicht erkenntnistheoretisch sein, so jedoch, dass sein eigener, direkt ausgesprochener Standpunkt eigentlich der war, dass sein Problem nicht das erkenntnistheoretische war. Nun liegt es indessen in dem eigenen Charakter des Erkenntnisproblems, dass es sich als erkenntnistheoretisch aufhebt. In demselben wurde gefragt, wie die Vorstellungen sich auf ein von ihnen unabhängiges Objekt beziehen können, und dies war dasselbe wie eine Frage danach, wie das Subjekt etwas Anderes als sich selbst auffassen kann. Nun ist jedoch stets das Aufgefasste anders als das Auffassende, sonst fänden sich nicht zwei Begriffe, Auffassendes und Aufgefasstes, der Unterschied in der Bedeutung zwischen diesen Ausdrücken verschwände, damit aber auch die Selbstauffassung des Subjekts. Der Unterschied zwischen diesen Ausdrücken kann nicht beibehalten und angenommen werden, dass Subjekt und Objekt in einer bestimmten Auffassung verschieden sind, nämlich in der Auffassung eines äusseren Gegenstandes, in einer anderen dagegen eins, nämlich in der Selbstauffassung. Das nimmt

z. B. Fichte in einem Gedankengange an. In jedem Bewusstsein ist für ihn das Auffassende einem Objekt entgegengesetzt, muss aber doch auch sich auffassen. Jedem Bewusstsein muss ein reines Selbstbewusstsein, Subjekt-Objektivität, zugrunde liegen. Das Subjekt in dem Bewusstsein, dass das Objekt auffasst, ist reines Selbstbewusstsein. Als solches ist es dann auch nicht Subjekt im Bewusstsein. Wird indessen eine Selbstauffassung angenommen, wo Subjekt und Objekt dasselbe sind, so können in einem anderen Falle Subjekt und Objekt nicht verschieden sein, und werden Subjekt und Objekt als verschieden angenommen, so können sie nicht in einem anderen Falle eins sein. Das Subjekt und das Objekt in dem einen Falle sind Subjekt und Objekt in Einheit, das Subjekt und das Objekt in dem anderen Falle sind Subjekt und Objekt als verschieden. Nun kann aber nicht gesagt werden, dass es nur Subjekt und Objekt in Einheit sind, die in Einheit sind, und nur die verschiedenen, die verschieden sind. Dadurch käme man in einen unendlichen Regress. Es wären eben Subjekt und Objekt, die zugleich eins und verschieden, zugleich identisch nnd nicht identisch wären, was widersinnig ist. Man hat versucht, eine Selbstauffassung in dem Sinne zu behaupten, dass das Subjekt in einer Bestimmung sich in einer anderen auffassen sollte. Soll dies indessen nicht reine Subjekt-Objektivität sein, so kann es nicht das Subjekt in einer Bestimmung sein, das das Subjekt in einer anderen auffasst, sondern es ist die eine Bestimmung, die die andere auffasst. Dann aber liegt nicht eine Auffassung vor, in der das Subjekt entweder ganz oder teilweise sich auffasst. Wird dagegen gesagt, dass das Subjekt eine Bestimmung von sich auffasst, so kann es sie doch nicht als eine Bestimmung von sich auffassen. Dies ist nur in einer anderen Auffassung von der Auffassung des Subjekts gegeben. Eine »Sich»-Auffassung liegt demnach weder ganz noch teilweise vor. Oder eine teilweise »Sich»-Auffassung ist ein Widersinn. Das Subjekt kann einen Teil von sich auffassen, es kann aber nicht in dieser Auffassung ihn *als* einen Teil von sich auffassen. Es kann eine Auffassung des Subjektes von einem Teile von sich geben, nicht aber eine teilweise Sichauffassung. In der Voraussetzung für das Erkenntnisproblem, dass das Subjekt sich auffasst, ist demnach vorausgesetzt, dass das Subjekt Erkenntnis von Anderem als es selbst haben kann, dass das Subjekt in der Erkenntnis von sich eins mit seinem Anderen ist. Die Subjekt-Objektivität ist also, wenn das Problem gestellt wird, be-

reits vorausgesetzt. Da indessen zugleich in der Voraussetzung gedacht ist, dass die Auffassung des Subjekts von Anderem als es selbst ein Widerspruch wäre, so enthält das Problem die Frage, wie Identität von Subjekt und Objekt, Subjekt-Objektivität, möglich ist. Es ist somit eben das, dessen Möglichkeit in der Problemstellung vorausgesetzt wird, was in der Problemlösung seiner Möglichkeit nach erklärt werden soll. Aus dem Subjekt sollte Anderes als das Subjekt oder eine Auffassung von Anderem als dem Subjekt hergeleitet werden. Das Subjekt war aber bei der Stellung dieser Aufgabe als Subjekt-Objekt gefasst. Ebenso war die Auffassung von Anderem als dem Subjekt den Voraussetzungen gemäss notwendigerweise Subjekt-Objekt. Aus der Subjekt-Objektivität muss also die Subjekt-Objektivität erklärt werden. Damit ist gegeben, dass das Problem sowohl das erkenntnistheoretische als nicht das erkenntnistheoretische ist. Da die Subjekt-Objektivität vorausgesetzt ist, so ist das Problem nicht vorhanden. Da sie es eben ist, deren Möglichkeit nachgewiesen werden soll, ist das Problem eben das erkenntnistheoretische. Daher ist einerseits nach Hegel die Subjekt-Objektivität eine Voraussetzung jeder Erkenntnis, und das Denken derselben ist notwendige Bedingung für jedes Denken, oder sofern nicht Erkenntnis der Subjekt-Objektivität vorliegt, liegt überhaupt keine Erkenntnis vor. Andererseits ist das Ziel der wissenschaftlichen Entwicklung eben Erkenntnis der Subjekt-Objektivität oder, was dasselbe ist, die Subjekt-Objektivität selbst. Daher muss Hegel, obwohl sein Problem das erkenntnistheoretische ist, doch dies verneinen.

Da die Wissenschaft, die als Erkenntnis Erkenntnis der Subjekt-Objektivität ist, die Lösung des Erkenntnisproblems voraussetzen muss, so kann dies nicht ein Problem innerhalb der Wissenschaft sein, sondern es ist ein vorwissenschaftliches, propädeutisches Problem. In dem Problem war vorausgesetzt, oder es erschien dem Fragenden, als wenn Erkenntnis von Anderem als dem Subjekt widersprechend sei. Nun ist jede Erkenntnis, also auch die Erkenntnis des Subjekts, selbst Erkenntnis von Anderem als dem in der Erkenntnis Auffassenden. Das erkenntnistheoretische Problem fragt also nach der Möglichkeit einer Erkenntnis, setzt aber zugleich diese voraus. Die Erkenntnis wird als notwendige Voraussetzung ihrer selbst gefasst. Um Erkenntnis besitzen zu können, muss ich zuerst Erkenntnis besitzen. Die Erkenntnis als Subjekt-Objektivität ist Erkenntnis der Erkenntnis. Ich kann nicht

wissen, ohne zu wissen, dass ich weiss. Um Erkenntnis besitzen zu können, muss ich also zuerst Erkenntnis von der Erkenntnis besitzen. In der Erkenntnis muss ich Erkenntnis von der Erkenntnis besitzen. Da ich Erkenntnis besitze, kann demnach die Erkenntnis nicht ein Problem für mich sein. Das Erkenntnisproblem muss also vor dem Besitz jeder Erkenntnis gelöst, vor der Erkenntnis muss die Möglichkeit der Erkenntnis eingesehen sein. Nun ist zwar die Erkenntnis hier als dasselbe wie Erkenntnis von der Erkenntnis gefasst, andererseits ist aber doch das Auffassende etwas Anderes als das Aufgefasste und der Gegenstand der Erkenntnis nicht eins mit der Erkenntnis. Die Erkenntnis ist also nicht Erkenntnis von der Erkenntnis. Ist nun Erkenntnis nicht möglich ohne Erkenntnis von der Erkenntnis, so muss ich notwendigerweise, um Erkenntnis besitzen zu können, zuerst Erkenntnis von der Erkenntnis erhalten. Diese Erkenntnis der Erkenntnis ist dann nicht selbst Erkenntnis. Der Erkenntnis muss dann eine Propädeutik vorhergehn, die selbst nicht Erkenntnis ist, während sie zugleich doch Erkenntnis ist. Diese Propädeutik, die somit das Erkenntnisproblem zu lösen, zur Erkenntnis von der Erkenntnis zu führen hat, kann dann als nicht Erkenntnis seiend nur pädagogische Bedeutung besitzen. Da sie indessen selbst Erkenntnis, verschieden von der Erkenntnis, ist, so kann sie auch als ein erster Teil der Wissenschaft aufgefasst werden. Als selbst eins mit der Erkenntnis kann sie endlich auch als die ganze Wissenschaft gefasst werden.

Da die Erkenntnis notwendigerweise Erkenntnis der Erkenntnis ist, so ist also die Wissenschaft Wissenschaft der Erkenntnis, Erkenntnistheorie, und das wissenschaftliche Problem ist das Erkenntnisproblem. Da Erkenntnis jedoch nicht Erkenntnis der Erkenntnis ist, so ist das Erkenntnisprohlem ein besonderes wissenschaftliches Problem und zwar, da ich nicht Erkenntnis besitzen kann, ohne Erkenntnis von der Erkenntnis zu besitzen, das erste. Da die Erkenntnis dasselbe ist wie Erkenntnis der Erkenntnis, und Erkenntnis der Erkenntnis demnach als doch nicht dasselbe wie Erkenntnis auch nicht eine bestimmte Erkenntnis, Erkenntnis der Erkenntnis, sein kann, da eine bestimmte Erkenntnis stets Erkenntnis von mehr als nur der Erkenntnis sein müsste, so ist das Erkenntnisproblem kein wissenschaftliches Problem. Oder: die Subjekt-Objektivität ist als Voraussetzung der Erkenntnis nicht Erkenntnis. Die Lösung eines wissenschaftlichen Problems ist Er-

kenntnis. Daher ist die Frage nach der Möglichkeit der Subjekt-Objektivität keine wissenschaftliche Frage, ihre Lösung ist noch nicht Erkenntnis. Andererseits ist die Subjekt-Objektivität die Erkenntnis selbst, und die Erkenntnis ist Erkenntnis der Erkenntnis. Das Erkenntnisproblem ist damit das wissenschaftliche Problem, und es giebt nur *ein* solches. Daher fasst auch Hegel das Erkenntnisproblem bald als ein vorwissenschaftliches Problem, dessen Lösung nur pädagogische Bedeutung besitzt, bald als ein besonderes wissenschaftliches Problem, das in dem ersten Teil des Systems, der Phänomenologie, gelöst wird, bald endlich als das wissenschaftliche Grundproblem. So kann es kommen, dass die Einleitungen zum System bald als blosse pädagogische Propädeutik, bald als erster Teil des Systems, bald endlich als das ganze System gefasst werden.

Wird den Einleitungen nur pädagogischer Wert zuerkann so ist indessen noch ein weiterer Standpunkt möglich, der sich gleichfalls bei Hegel findet. Die Subjekt-Objektivität als Ausgangspunkt war nun das rein Differenzlose, und die Aufgabe war die, die Differenz zu erklären. Dabei war dann freilich die Differenz einerseits dasselbe wie die Bewusstseinsdifferenz, andererseits aber die Bewusstseinsdifferenz doch nur eine bestimmte Differenz. Der Anfang im System ist dann die abstrakte Indifferenz und die Differenz als solche die abstrakte Differenz, worin also das Erkenntnisproblem gemäss dem einen Gedankengange nicht vorhanden ist. Dieses wird zu einem späteren Gliede im System. So erhält auch bei Hegel der Bewusstseinsgegensatz seine Stelle in der Philosophie des subjektiven Geistes und müsste in derselben gelöst werden. Dass das nicht geschieht, sondern dass die Subjekt-Objektivität erst mit der höchsten Form des absoluten Geistes, dem denkenden Bewusstsein, erreicht wird, beruht ja darauf, dass das Problem auch das wissenschaftliche Hauptproblem ist.

Was hier bezüglich des Erkenntnisproblems nachgewiesen ist, gilt für alle Probleme, in denen gefragt wird, wie etwas Bestimmtes möglich ist. Diese Fragen besitzen nicht oder brauchen wenigstens nicht dieselbe Bedeutung zu besitzen. Hinter der Frage, wie Erkenntnis möglich ist, muss eine unrichtige Annahme liegen, etwas muss dem Fragenden als ein Widersinn erscheinen. Von diesen »Wie»-Fragen müssen natürlich solche unterschieden werden, die eine praktische Aufgabe in sich schliessen, z. B. wie soll

ich handeln, um glücklich zu werden u. dgl. Die Antwort auf die angegebenen Fragen muss offenbar eine Aufhebung der unrichtigen Voraussetzungen sein, von denen aus die Frage gestellt wird· Damit wird dann auch die Frage aufgehoben. — Beiläufig sei hier bemerkt, dass, wenn dem nun so wäre, dass philosophische Fragen oft diesen Charakter haben, dies eine Ursache davon sein kann, dass es so schwer ist, die Aufgabe der Philosophie zu formulieren. Eine solche Frage entspringt ja aus einem unklaren Denken und kann nur von einem solchen gestellt werden. Solange nicht die Unrichtigkeit der Voraussetzungen der Frage eingesehen ist, solange also die Frage unbeantwortet ist, solange muss der Fragende in dem Fragen sich mit widersprechenden Begriffen abgeben, die er nicht als widersprechend eingesehen hat. Er kann also nicht widerspruchslos seine eigene Aufgabe formulieren. Erst nachdem die Aufgabe gelöst und die Frage ihrer Bedeutung nach völlig begriffen ist, kann sie durch ein Denken, das nicht widersprechend ist, angegeben werden. — Man könnte einwenden, dass eine solche Aufgabe doch so formuliert werden könnte, dass sie gewisse Vorstellungen hinsichtlich ihres Wahrheitswertes zu untersuchen habe, festzustellen habe, was es ist, worauf diese Vorstellungen sich beziehen. Dies ist aber eine Aufgabe nur dann, wenn diese Vorstellungen dunkel sind, wenn das, was darin vorgestellt wird, nicht klar begriffen ist. Solange das aber nicht der Fall ist, kann auch die Vorstellung oder ihr Gegenstand nicht klar angegeben werden. Die Begriffe, mit denen man bei der Angabe dieser Vorstellung und ihres Gegenstandes operiert, müssen dann stets nur dunkel aufgefasst sein, und sofern diese Vorstellungen so beschaffen sind, dass sie eine Frage veranlassen, wie das so Vorgestellte möglich ist, muss man mit widersprechenden Begriffen operieren. Wenn auch die Aufgabe so formuliert wird, muss man also, solange sie nicht gelöst ist, bei der Aufstellung der Frage selbst mit widersprechenden Vorstellungen arbeiten. Eine klare Angabe der Aufgabe ist dann jedenfalls nicht möglich. Wäre die Frage ihrem Inhalte nach klar begriffen, so wäre sie eo ipso gelöst. Daher kann auch, insoweit die Probleme der Philosophie von dieser Art sind, mit Recht gesagt werden, dass man in der Philosophie darauf hinarbeiten muss, seine Fragen immer klarer und klarer zu stellen. Insofern die Fragen von der angegebenen Art sind, werden sie damit auch selbst aufgehoben. Es ist da auch klar, dass für die

Philosophie die Untersuchung ihrer eigenen Fragestellungen wesentlich ist.[1] Hiermit sei durchaus nicht gesagt, dass alle philosophische Probleme dieser Art wären.

Man meint wohl oft, dass die Lösung dieser Probleme in gewisser Weise minderwertig ist. Sie ist, sagt man, etwas rein Negatives. Wenn man nur nachweist, dass sie auf einem Widerspruche beruhen, so hat man ja nur kritisiert, niedergerissen, ohne eine neue, positive Erkenntnis zu gewinnen. Indessen ist ja stets der Nachweis eines Widerspruchs ein Fortgang zu grösserer Klarheit im Denken als der, die in dem widersprechenden Denken vorliegt. Eine klare und unklare Einsicht muss ja aber stets eine klare und unklare Einsicht in Etwas sein. Durch die Kritik einer widersprechenden Ansicht wird demnach stets vermehrte Klarheit in der Erkenntnis von Etwas erlangt. Was meint man nun damit, dass dies Etwas nur Negatives sein soll? Auch was solche philosophischen Probleme betrifft, die Wie-Fragen der angegebenen Art sind, so kann die Lösung derselben, die in dem Nachweis der Fehlerhaftigkeit ihrer Voraussetzungen besteht, nicht als etwas nur Negatives, als eine blosse Aufhebung von etwas Unrichtigem bezeichnet werden. Sie muss ja doch stets vermehrte Klarheit der Auffassung von etwas und somit etwas Positives mit sich bringen. Das rein Negative ist ja selbst ein Widerspruch.

Die andere Art von Fragen waren solche, in denen gefragt wurde, *was* etwas sei. Diesen braucht offenbar weder eine Unklarheit noch ein Widerspruch zugrunde zu liegen, es kann das aber doch der Fall sein. Die Antwort auf eine Was-Frage kann ja in einer Klarstellung dessen bestehn, was in einer bestimmten Vorstellung vorgestellt ist, was mit einem bestimmten Ausdruck bezeichnet wird. So geschieht es wohl zum Teil in den sokratisch-platonischen Begriffsanalysen. Eine Was-Frage kann aber wohl auch einen anderen Charakter haben. Wenn man fragt, was Elektrizität ist, so kann vielleicht diese Frage zwei Bedeutungen haben. Ich kann vielleicht in einigen Phänomenen gewisse ähn-

[1] »Ved den spekulative Filosofi erholder man icke saa meget Svar på Spörgsmaal, som den almindelige Menneskeforstand stiller, som man kommer till at erkende, at Spörgsmaalene selv, som grundede paa Begreber, der ingen Sandhed have, maa bortfalde«. (Poul Möller, zitiert nach Höffding, Religionsfilosofi, S. 54.) (»Durch die spekulative Philosophie erhält man nicht so sehr Antwort auf Fragen, die der allgemeine Menschenverstand stellt, sondern gelangt vielmehr zu der Erkenntnis, dass die Fragen selbst, als auf Begriffe gegründet, die keine Wahrheit besitzen, wegfallen müssen«).

liche Bestimmungen beobachtet haben, die ich als Elektrizität bezeichnet habe. Nun kann ja der, der solche Phänomene nicht beobachtet hat, fragen, was das ist, was ich Elektrizität nenne, oder ich kann selbst ohne weitere Reflexion dazu gekommen sein, gewisse Phänomene mit diesem Namen zu belegen, und will mir nun klarmachen, was es ist, das ich so benenne. Ich kann dann in diesem Sinne fragen, was die Elektrizität ist. Die Frage, was die Elektrizität ist, kann aber offenbar auch eine andere Bedeutung haben. Sie kann eine Frage danach sein, welch andere Bestimmungen das Phänomen nötig hat, bei dem man gewöhnlich die Elektrizität unterscheiden kann. Vielleicht kann jedoch auch diese Frage verschiedene Bedeutung besitzen. Wenn der Name Elektrizität mit gewissen Eigenschaften verknüpft worden ist, die ich bei einigen Phänomenen beobachtet habe, so kann die Frage vielleicht eine Frage danach bedeuten, welches die Eigenschaften in einer bestimmten Hinsicht sind, mit denen die Elektrizität notwendig verbunden ist. Man könnte aber vielleicht auch die Sache so fassen, dass ich mit dem Ausdruck Elektrizität die beobachteten Bestimmungen im Verein mit den damit notwendig verbundenen bezeichne, wenn ich auch nicht weiss, welches diese sind. Dass ich in meinem Denken auf etwas Bezug nehmen kann, was ich doch nicht aufgefasst habe, lässt sich ja nicht bestreiten. Spreche ich z. B. von Cäsar, so beziehe ich mich auf etwas völlig Konkretes, kenne aber vielleicht nur einige Bestimmungen, einige Eigenschaften des Cäsar. Erhalte ich dann Kenntnis von einer grösseren Anzahl dieser Eigenschaften, so meine ich nicht, dass Cäsar mit diesen neuen Eigenschaften etwas Anderes geworden sei als das, was ich vorher dachte, sondern es ist auch jetzt noch Cäsar, ebenderselbe, den ich vorher im Sinne hatte, und betreffs dessen ich nur meine Kenntnis vermehrt habe. Die Frage, was die Elektrizität in einer bestimmten Hinsicht ist, könnte dann eine Frage nach den Bestimmungen sein, die in dieser Hinsicht derselben zukommen, die ich aber nicht kenne. Mit der »Elektrizität« in der Frage sind dann auch diese Bestimmungen von mir gemeint, obwohl ich sie nicht kenne.

Das Erkenntnisproblem war nun eine Wie-Frage, wird aber eine solche gestellt, so kann sie dem Fragenden ebensogut als eine Was-Frage erscheinen, der Unterschied fällt fort. Oben wurde gezeigt, dass das Erkenntnisproblem konsequenterweise in die Aufgabe ausmündet, aus der als reine Indifferenz gefassten Subjekt-

Objektivität jeden anderen Begriff zu erklären. Sie ist damit eine Frage danach, was in der reinen Indifferenz vorgestellt ist. Da ferner in dieser als in dem abstrakt Leeren nichts unterschieden werden kann, so ist es eine Frage nach den Begriffen, womit sie notwendig verbunden ist, oder nach den Bestimmungen, die in derselben gemeint, aber nicht gewusst sind. Es ist da erklärlich, wie Erkenntnistheoretiker, für die die Frage folgerichtigerweise eine Frage danach ist, wie Erkenntnis eines von dem Subjekt Unabhängigen möglich ist, doch sie so formulieren: was ist der Gegenstand der Erkenntnis, das von dem Subjekt Unabhängige? Jedenfalls liegt dann jedoch der Frage ein Widerspruch zugrunde, und sie hebt sich selbst auf. In der Voraussetzung für das Erkenntnisproblem ist es verneint, dass es überhaupt ein Problem sein kann.

Es ist aber darin auch verneint, dass überhaupt Probleme existieren können. Derjenige, der ein Problem aufstellt, hat keine vollständige, aber doch eine gewisse Kenntnis von dem betreffenden Gegenstande. Ist Erkenntnis Subjekt-Objektivität, wie das bei der Aufstellung des Erkenntnisproblems vorausgesetzt wird, so kann indessen kein Mangel an Erkenntnis vorhanden sein, eine mangelhafte Erkenntnis ist ein Widerspruch. In den Voraussetzungen des Erkenntnisproblems lag ja, dass das Subjekt in sich alle Wirklichkeit enthält, und dass die Annahme eines von dem Subjekt Unabhängigen, wenn sie auch notwendig war, doch ein Widerspruch war und daher erklärt werden musste. Das Subjekt als eins mit der ganzen Wirklichkeit hat demnach, da die Erkenntnis Subjekt-Objektivität ist, vollständige Erkenntnis von der ganzen Wirklichkeit. Dies liegt also gemäss den Voraussetzungen des Problems in dem Begriff des Subjekts, vollständige Erkenntnis von Allem zu haben, gleichwie in dem Begriff der vollständigen Erkenntnis die Annahme von Subjekt-Objektivität liegt. In der vollständigen Erkenntnis der Wirklichkeit muss ja nämlich der Auffassende sich auffassen.[1] Liegt es aber nun in dem Begriff des

[1] Höffding schliesst hier (Religionsfilosofi, S. 63) auf folgende Weise. Weil die Erkenntnis nur ein Teil des Ganzen ist, kann dasselbe nicht darin repräsentiert sein. Er geht also davon aus, dass das Erkannte in der Erkenntnis enthalten sein muss, im Begriff der Erkenntnis gedacht sein muss. Dann ist, wie wir gesehen haben, die Erkenntnis Subjekt-Objektivität. Also, weil die Erkenntnis Subjekt-Objektivität ist, ist Erkenntnis des Ganzen unmöglich. Wir aber schliessen umgekehrt: Weil durchgeführte Erkenntnis des Ganzen Subjekt-

Subjekts, vollständige Erkenntnis von der Wirklichkeit zu besitzen, so muss jede Erkenntnis vollkommen sein, denn in jeder Erkenntnis muss es ein Subjekt geben, und dieses muss der Voraussetzung gemäss vollkommene Erkenntnis besitzen. Ein Fortgang in der Erkenntnis ist nicht möglich. Die Wissenschaft ist als solche vollkommen und kann nicht in mangelhafter Form oder nur teilweise realisiert vorliegen. Der Fortgang zur Wissenschaft kann nicht ein Fortgang in der Wissenschaft sein. Da nun das Problem stets einen Mangel an Erkenntnis in sich schliesst, so kann es überhaupt nicht vorhanden sein. Hegel behandelt das Erkenntnisproblem und hat eben in diesem die Aufgabe, die er in der Wissenschaft lösen will. In diesem Problem ist aber vorausgesetzt, dass Problem überhaupt ein Widerspruch ist. Daher die Schwierigkeit für Hegel, überhaupt ein Problem für die Wissenschaft anzugeben.

III. Die verschiedenen Auffassungen vom Verhältnis des Systems zum philosophierenden Individuum und zum Denken in der Geschichte der Philosophie, von der Zeitlichkeit der Entwicklung, von dieser als Anfang und Ende habend und als einen Kreis bildend und vom Verhältnis der Entwicklung zum Resultat.

In Zusammenhang mit der Frage nach dem Charakter und dem Vorhandensein des Problems im System steht auch die Frage nach dem Verhältnis des philosophierenden Individuums zur Wissenschaft. Auch hier ist Hegels Gedankengang eine Vereinigung von entgegengesetzten Gedankengängen. Der subjektive Fortgang bei dem philosophierenden Individuum, hiess es, muss sich mit der eigenen Entwicklung der Sache, der Wissenschaft, decken. Hier wird nun zwischen dem Denken der Wissenschaft seitens des philosophierenden Individuums und dieser Wissenschaft selbst unterschieden. Ebenso wenn gesagt wurde, dass in dem wissenschaftlichen Prozess bei dem zeitlichen Subjekt nicht antizipiert werden

Objektivität wäre, so ist sie unmöglich. Das Ganze, das selbst in anderer Hinsicht nicht auch Teil ist, das absolute Ganze, ist ein widersprechender Begriff. Höffding sagt wohl auch, dass Erkenntnis des Ganzen Subjekt-Objektivität und damit etwas Widersprechendes wäre. Hierzu kommt er aber nur durch die Voraussetzung, dass das Erkannte in der Erkenntnis repräsentiert sein muss, was, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, nicht nur bedeutet, dass es erkannt ist, sondern dass es im Begriff der Erkenntnis enthalten ist. Er setzt also die Erkenntnis als Subjekt-Objektivität voraus, was er jedoch auch verneint.

könne, dass die Wissenschaft einen Kreis beschrieb. Andererseits war es eben das menschliche denkende Bewusstsein, in welchem der absolute Geist sich als Philosophie realisierte. Hier möchte man vielleicht antworten, dass die Philosophie zwar Bestimmtheit des menschlichen Bewusstseins oder das menschliche Bewusstsein in seiner höchsten Bestimmtheit ist, dass aber in dieser seine Zeitlichkeit und damit seine endliche Menschlichkeit aufgehoben ist. Es ist indessen schon oben der Nachweis geführt worden, dass es hierdurch zugleich endliches menschliches Bewusstsein wird und nicht wird, dass alles, was von diesem gilt, hier Anwendung findet, zugleich aber auch nicht. Der absolute Geist in seiner höchsten Form soll nicht das denkende Bewusstsein des Individuums sein, sondern das denkende Bewusstsein als solches, das als nicht nur in dem Individuum enthalten, sondern als selbständig im Verhältnis zu diesem gefasst wird. Abgesehen davon aber, dass dieses denkende Bewusstsein als solches das individuelle Bewusstsein sein soll, das seine Individualität aufgehoben hat und demnach das individuelle Bewusstsein ist, das zugleich das individuelle Bewusstsein nicht ist, so ist das denkende Bewusstsein überhaupt notwendig als ein zeitlicher Fortgang gedacht. Der Zusammenhang in der Philosophie wäre der eigene Zusammenhang der Sache, zugleich aber Zusammenhang im Denken. Dies ist die Konsequenz, die selbst notwendig ein zeitlicher Zusammenhang ist. Und dieses denkende Bewusstsein überhaupt ist nicht nur das dem zeitlichen, individuellen, denkenden Bewusstsein Gemeinsame, sondern als das wahr denkende Bewusstsein ist es als ein bestimmtes individuelles Bewusstsein gedacht. Das individuelle Denken denkt das System. Es muss dann konsequent sein, sein Denken logisch zusammenhängend. Das konsequente Denken des Systems ist das System selbst. Als konsequentes Denken ist dann das Denken des Individuums das System. Der Unterschied soll der sein, dass das Denken des Individuums auch zeitlich, die Konsequenz in demselben auch zeitliche Folge sein soll. Hierdurch wurde indessen die Konsequenz selbst zeitlich, gleichwie sie im übrigen selbst nicht anders denn als zeitlich gedacht werden konnte. Das System und das individuelle Denken, das das System denkt, wurden ein und dasselbe, während sie zugleich nicht ein und dasselbe sein sollten. Als von dem System verschieden war das individuelle Bewusstsein teils als denkend ein das System oder einen Teil davon oder auch nur die Propädeutik denkendes Be-

wusstsein, teils als selbst Gegenstand entweder ein vorwissenschaftliches Stadium, Gegenstand einer vorwissenschaftlichen Auffassung, oder ein Moment innerhalb der Wissenschaft. Die Einleitungsschriften werden als eine Entwicklung des individuellen Bewusstseins zu universalem Bewusstsein aufgefasst. Das individuelle, sinnliche Bewusstsein, das im Anfang sich selbst unrichtig denkt, ist es, das in dem Resultat sich richtig denkt. Es ist der individuelle Philosoph oder das individuelle forschende Bewusstsein, das Hegel zu dem wissenschaftlichen Standpunkt hinführen will, davon dass es sich anfangs als dem Objekt entgegengesetzt aufgefasst hat, dahin, dass es im Resultat sich als eins mit diesem fasst. Hiermit aber ist es nicht mehr individuell. Diese Entwicklung könnte ja auch, unter Festhalten an dem Gedanken, dass sie eine Entwicklung des Individuums von Falschheit zu Wahrheit ist, aufgefasst werden als eine Entwicklung von der Auffassung des Individuums von sich, dem individuellen Subjekt, das als solches endlich und einem Objekt entgegengesetzt war, als Subjekt-Objektivität, zu der Auffassung der Subjekt-Objektivität ohne Vermengung mit dem endlichen Bewusstsein, diese Gedankengänge aber waren unlöslich verbunden. Immer aber war der Gedanke vorhanden, dass das individuelle Bewusstsein ein vorwissenschaftliches Bewusstsein war, das, wenn die Wissenschaft erreicht war, sich aufhob. Ebenso war es auch ein nur vorwissenschaftlicher Gegenstand, konnte nie Gegenstand wissenschaftlichen Denkens werden. Andererseits musste es jedoch in der Wissenschaft behandelt werden. Wenn es auch ein falscher Standpunkt und ein falscher Gegenstand ist, so enthält doch die Wissenschaft selbst das dialektische, negative Moment, die Aufhebung des Falschen. Das individuelle Subjekt ist also auch Gegenstand der Wissenschaft, aber als nicht eins mit dieser ist es nur ein Moment darin. Als solches tritt es in dem subjektiven Geiste hervor. Ehe in der Wissenschaft der Gegensatz völlig überwunden ist, kann auch gesagt werden, dass es das in der Wissenschaft selbst denkende ist.

Dasselbe gilt auch von der Entwicklung in der Geschichte der Philosophie. Diese sollte sich gleichfalls mit der Entwicklung in der Philosophie selbst decken und demnach von dieser verschieden sein. Durch ihre Zeitlichkeit unterschied sie sich von der eigenen unzeitlichen Entwicklung der Philosophie. Sie sollte aber doch auch ein konsequenter Zusammenhang und als solcher eben die Philosophie selbst sein. Dadurch wurde wie bei dem individuellen

Bewusstsein die Konsequenz selbst zeitlich gedacht, was sie auch an sich selbst sein musste. Dadurch fiel die Entwicklung in der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie selbst zusammen. Die Entwicklung in der Geschichte der Philosophie ist dann als eine Entwicklung im Denken entweder ein von dem System verschiedenes Denken oder das systematische Denken selbst. Im ersteren Falle wird es entweder als ein vorwissenschaftliches Denken gefasst, das zum System hinführt — die geschichtliche Entwicklung wird zu dem System, Hegels Philosophie, hingeführt — oder auch wird das geschichtliche Denken eben das das System Denkende, obwohl von diesem verschiedenes Denken, das Denken des Systems seitens des philosophiegeschichtlichen Geistes. Als selbst Gegenstand ist die philosophiegeschichtliche Entwicklung teils eben Gegenstand der Philosophie, fällt mit diesem zusammen, teils ein vorwissenschaftlicher Gegenstand, der in der Phänomenologie behandelt wird, teils ein Moment der Wissenschaft, das in dem letzten Gliede des Systems, in der Geschichte der Philosophie, behandelt wird. Hier nicht genannte Möglichkeiten können leicht gefunden werden.

Wir betrachten nun den Zusammenhang zwischen diesen verschiedenen Auffassungen und dem Erkenntnisproblem. Es ist ja klar, dass, wenn das Individuum Erkenntnis von dem System haben soll, und wenn die Erkenntnis Subjekt-Objektivität ist, das Individuum in seinem Denken des Systems eins mit diesem sein muss. Hierin liegt, dass das Individuum zugleich eins mit dem System und davon verschieden ist. Als denkend, philosophierend und damit eins mit dem System ist das Individuum nicht länger Individuum, aber es ist doch das Individuum, das nicht länger Individuum ist. Da das Individuum demnach doch auch in der Erkenntnis Individuum und verschieden von dem System ist, so ist es ein das System denkendes, aber davon verschiedenes Denken. Als ein von dem System verschiedenes Denken kann es andererseits nicht Erkenntnis besitzen, sondern ist ein vorwissenschaftliches Denken, das, um den Standpunkt der Wissenschaft erreichen zu können, seine Individualität überwinden, seine Endlichkeit und seinen Gegensatz zu dem Objekt aufheben muss. Als eins mit dem System ist es ferner der wissenschaftliche Gegenstand selbst. Andererseits kann es, als verschieden von dem System, nicht der wissenschaftliche Gegenstand sein, das Denken desselben ist nicht ein wissenschaftliches Denken, sondern vorwissenschaftlich, phänomenologisch. Schliesslich muss jedoch in dem System, das als

Subjekt-Objektivität vollständige Erkenntnis sein muss, Erkenntnis auch des individuellen Subjekts enthalten sein, und da es als solches nicht die Subjekt-Objektivität selbst ist, muss es ein Moment in dem Wissen derselben, muss es Gegenstand für ein gewisses Moment derselben wie auch Denken eines solchen sein.

Dasselbe kann von der Entwicklung in der Geschichte der Philosophie gesagt werden. Das in der Geschichte der Philosophie sich entwickelnde Denken muss, da es als Entwicklung in der Erkenntnis eines und desselben Gegenstandes, des Absoluten, gefasst wird, und da das Denken Subjekt-Objektivität ist, eins mit der Philosophie selbst sein. Andererseits aber kann das Denken selbst, wenn es Subjekt-Objektivität ist, nicht zeitlich sein. Die Entwicklung in der Geschichte der Philosophie als eine zeitliche Entwicklung kann dann nicht eins mit der Philosophie selbst sein, sondern ist eine vorwissenschaftliche Entwicklung. Da die Philosophie die vollständige Erkenntnis ist, so ist sie indessen auch Gegenstand für ein gewisses Moment derselben.

Da alle diese verschiedenen Gedankengänge bei Hegel selbst vorhanden sind und vorhanden sein müssen, so ist es verständlich, dass er in diesen Punkten verschieden aufgefasst und gedeutet worden ist. Was Hegels Auffassung von dem Verhältnis des Individuums zum System betrifft, so hat man ihm wie auch Fichte eine Apotheosierung des Menschen vorgeworfen. So z. B. Philosophen, die der Boström'schen Schule angehören und dieser nahestehen[1]. Dass die Kritik befugt ist, haben wir gesehen. Wie

[1] »Andererseits könnte man, scheint es, mit grösserem Recht gegen Hegel einwenden, dass er nicht einmal von dem Empirismus sich zu dem in spekulativer Hinsicht höheren Standpunkt des Pantheismus erhoben, sondern in Wirklichkeit auf einem niedrigeren stehn geblieben ist. Dass nämlich Hegel nie die Bedeutung als berechtigt erwiesen hat, die er dem Denkprozess zuschreibt, dürfte — — — klar sein. Zu etwas anderem als einer Beschreibung der empirischen Entstehung verschiedener Begriffe in dem endlichen Bewusstsein ist Hegel in seinem ganzen System nicht gekommen, nur dass er durch empirische und realistische Voraussetzungen verleitet worden ist, sowohl der früheren, d. h. der Entstehung, eine falsche Bedeutung wie auch den letzteren, d. h. den Begriffen, vielfach einen unrichtigen Inhalt zu geben. Und wenn er nun, nachdem er durch Negation des ersten Gesetzes des Denkens, des Principium contradictionis, diese Begriffe zu einem Ganzen verbunden hat, diesem empirisch-psychologischen Denkprozess, dem er nicht einmal Objektivität, viel weniger denn Universalität hat vindizieren können, eine absolute Bedeutung giebt, so kann man sicherlich sagen, dass seine Ansicht hierdurch höchstens ein unbewiesener Anthropotheismus ist». (Sigurd Ribbing, Om Pantheismen,

diese Philosophen betonen, kann ein Prozess, der ein Übergang von Abstraktem zu Konkretem ist, nur eine Entwicklung eines endlichen Subjekts sein. Das System ist dann das endliche menschliche Subjekt, gedacht als universal. Andererseits aber muss es auch als berechtigt bezeichnet werden, z. B. mit Borelius zu betonen, dass der Prozess als ein Fortgang von Abstraktem zu Konkretem von Hegel selbst als ein Fortgang *nur* in dem menschlichen Denken und nicht in dem göttlichen, das ja völlig konkret sein soll, gefasst wird[1]. Während bei Michelet die Einheit des Systems mit dem Denken des philosophierenden Individuums mehr hervortritt[2], protestiert Rosenkranz gegen die Deutung Hegels, dass Gott nur im Wissen des Menschen sich wüsste, dass das absolute Wissen also nur im Wissen des Menschen existierte[3]. In der Auffassung dieser Frage unterschieden sich ja auch der rechte und linke Flügel der Hegelschen Schule von einander. Für Feuerbach war ja Gott nur eine Hypostasierung von etwas Menschlichem.

Zu ebenso starken Meinungsverschiedenheiten führte Hegels Lehre von dem Verhältnis zwischen dem Denkprozess in der Geschichte der Philosophie und in der Philosophie selbst. Haym z. B. meint, dass die Entwicklung des Systems eigentlich und zum grössten Teile die geschichtliche Entwicklung ist, die fälschlich für eine eigene der Philosophie ausgegeben worden ist, und er will dies damit beweisen, dass die Stadien in der eigenen immanenten Entwicklung der Philosophie bei Hegel dieselben sind wie die Stadien der geschichtlichen Entwicklung[4]. Ebenso tadelt er die Phänomenologie, weil die Entwicklung in dieser eine Vermengung geschichtlicher und »transzendental-psychologischer» Entwicklung sei[5]. Hierauf antworten wiederum Hegelianer wie z. B. Hutchison-Stirling,

---

Uppsala, 1865). Das Gleiche bemerkt auch K. R. Geijer (Hegelianism och positivism, I, Lund 1883, z. B. S. 87), indem er jedoch gleichzeitig mehr als Ribbing die verschiedenen Gedankengänge bei Hegel berücksichtigt. Diese Behauptung, dass Hegel das Endliche absolutifiziert habe, ist ja übrigens oft ausgesprochen worden, so z. B. auch von Trendelenburg (Logische Untersuchungen, 2. Auflage, I, S. 98—99) und von Ulrici (Über Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie, S. 288).

[1] J. J. Borelius, I hvad afseende är Hegel Pantheist? Uppsala 1871, S. 25—26.

[2] Das System der Philosophie, I, z. B. S. 25—26.

[3] Wissenschaft der logischen Idee, 1, Metaphysik, S. 89.

[4] Hegel und seine Zeit, S. 317 f.

[5] S. 233 f.

dass diese Übereinstimmung zwischen der Geschichte der Philosophie und der Philosophie selbst, die von Hegel selber urgiert wird, durchaus nicht etwas Fehlerhaftes sein kann, sondern im Gegenteil[1]. Eben weil die Philosophie zum Gegenstand das Wirk-

[1] »Concrete facts do undoubtedly lie behind the abstraction of Hegel; and if this abstraction can, on one side, be viewed as the development of thought as thought, apart from any other consideration, it can also be viewed, on the other side, as being but the counterpart of the actual particular facts of history.« »In other words, the evolution of Substance through Causality, Reciprocity, & c., in the heads of Spinoza, Hume, and Kant terminated in the genesis of the Idea in the brain of Hegel. In short, Descartes, Spinoza, Hume, & c., are simply abstracted from, and the development which these and others gave to Substance (for the object then was an inner principle or truth that should explain phenomena — and such is Substance) may be considered as the development of Substance itself, or as the dialectic movement of the plastic All of thought which was then in the Form of substance«. (The Secret of Hegel, S. 148, 149.) Was von dem Verhältnis der Philosophie zu der geschichtlichen Entwicklung gilt, gilt für H.-St. auch für ihr Verhältnis zu der Entwicklung des Individuums. »What is said historically, may be said biographically: Sein, Wesen, Begriff, or Begriff, Urtheil, Schluss, are the three stages in the life of every thinker«. (S. 146.) »This logical language, then is no mere dead formula not a mere form in a book; it is a form that pervades and animates the universe itself. The identity of the seed passes into its differences and becomes the tree. As Hegels own illustration has it, bud, blossom, fruit, follow each other, repete each other; yet the last still contains the others, and it is only identity which has passed into its differences. Hegel, face to face with nature, saw that this principle was true; face to face with thought in his own soul, it still showed true; and face to face with the history of Philosophy, it was no less true«. (S. 200, siehe auch z. B. S. 23, 145, 175, 178 u. a.). Dieses starke Urgieren der Übereinstimmung zwischen Zeitlichem und Logischem treibt H.-St. gelegentlich zu absurden empiristischen Konsequenzen. Wir führen den bezeichnendsten und absurdesten Ausspruch als ein Beispiel dafür an, wie Hegel empiristisch karrikiert werden kann. Doch kann dieser Ausspruch durchaus nicht als charakteristisch für H.-St.'s im allgemeinen interessante Arbeit gelten. »When a blind man recovers sight, all is a blur, an indistinct formless blur that seems to touch him, that is not distinguished from himself, or that conceivably he could not have distinguished from himself, had he not learned from the other senses that there was another than himself. Now, a child is in the position of the blind man who recovers sight, but without ever having learned a single item from any other sense, or in any other manner. Naturally, then, that there is &c., abstract Sein, &c., will be the sequence of unrecorded consciousness. Distinctions of quality will certainly precede those of quantity — the differences of kind will be seen before the fact of the repetition of an individual. This Logic, then, may be viewed as the way we came to think — the way in which thought grew, till there was a world for Reflexion, for Understanding to turn upon. Even this then, is an

liche hat, muss die logische Entwicklung sich sowohl bei dem Individuum als in der Geschichte wiederfinden. ROSENKRANZ dagegen meint, dass die geschichtliche Entwicklung nicht eine logisch notwendige ist, denn diese Entwicklungen sollen nach ihm nicht vollkommene Parallelen bilden, wenn sie auch der Hauptsache nach übereinstimmen. Damit ist indessen die notwendige Übereinstimmung aufgegeben, die Entwicklung in der Geschichte der Philosophie ist nicht mit Notwendigkeit eine logisch konsequente Entwicklung. — Auch bezüglich dieser Sache, des Verhältnisses zwischen der Philosophie selbst und der philosophiegeschichtlichen Entwicklung, gehen ja die Ansichten der Hegelschen Rechten und Linken auseinander. Wie wir gesehen haben, ist es indessen, wenn es Hegel selbst zu deuten gilt, unrichtig, sich nur an die eine oder nur die andere Auffassung zu halten. Auf Grund der Voraussetzungen für das Hegelsche Problem selbst müssen sich alle diese verschiedenen Auffassungen bei ihm vereinigen.

Aus dem oben Nachgewiesenen ist es auch klar, dass der Prozess bei Hegel sowohl als zeitlich wie als nicht-zeitlich aufgefasst werden muss. Wir haben oben gezeigt, dass in dem Prozess in seinem allgemeinen Charakter die Zeitlichkeit gedacht ist. Dass These und Antithese der Synthese vorausgehen, konnte nur zeitliche Bedeutung haben. Es konnte nämlich nur eine Entwicklung in zeitlichem, subjektivem Denken sein. Das Sein als These war nämlich nicht das Nichts, während es zugleich dies sein sollte. Eins mit dem Nichts ist das Sein nur als Moment des Werdens. Es ist das reine Sein, das Moment im Werden ist, zugleich aber ist es das nicht. Wurde die Entwicklung sachlich gedacht, war dies widersinnig. Das Sein würde dann das Nichts sowohl sein als nicht sein. Es kann nur eine Entwicklung in subjektiver Ab-

---

othering of its own self to see its own self, and it is the mode in which it did other itself. It is quite apart from nature or from mind raised into spirit; it is the unconscious product of thought: and it follows its own laws, and deposits itself according to its own laws. Hegel, as it were, swoons himself back into infancy — trances himself through all childhood, and awakes when the child awakes, that is, with reflexion, but retaining a consciousness of the process, which the child does not. It is a realisation of the wish that we could know the series of development in the mind of the child. His meaning of Reflexion, of Understanding, of Reason comes out very plain now, for the process is a transcending of the Understanding, and a demonstration of the work of pure Reason. Then, again, it is common to us all — it is an impersonal subjekt». (S. 24).

straktion sein, so dass das Sein zuerst gedacht wird ohne das Nichts, ohne dass das Nichts gedacht wird, und danach mit dem Nichts, oder so dass zuerst das Sein gedacht wird, dann das Nichts und dann die Identität von Sein und Nichts. Zwar sollte der Prozess in dem absoluten Geiste aufgehoben sein, aber teils bedeutete dies, dass er in dem absoluten Geiste sowohl existierte als nicht existierte, teils sollten die Momente in dem absoluten Geiste eben durch die Methode vereinigt sein, in welcher der Zusammenhang nur zeitlich gedacht werden konnte. Ebenso brachte die notwendige Übereinstimmung zwischen der zeitlichen Entwicklung bei dem das System denkenden Individuum und in der Geschichte der Philosophie auf der einen und der eigenen logischen Entwicklung der Wissenschaft auf der anderen Seite mit sich, dass diese letztere notwendig zeitlich wurde. Andererseits sollte die Entwicklung nicht zeitlich sein. Nicht einmal in der Naturphilosophie, wo der Gegenstand doch zeitlich ist, sollte der Zusammenhang in dem Gedachten zeitlicher Zusammenhang sein. Der Zusammenhang in der Methode sollte nach Hegel gar nicht zeitlicher Zusammenhang sein. — Dieser Doppelgedanke liegt, wie aus dem Obigen hervorgeht, auch in dem Erkenntnisproblem. In diesem wurde das Subjekt als das alles Andere Hervorbringende gedacht. Damit war es als Ursache und zeitlich Anderem vorhergehend gefasst. Die Herleitung aller anderen Begriffe aus dem als reine Indifferenz gefassten Subjekt war ein zeitliches Geschehen. In dem Begriff des Hervorbringens lag indessen auch, dass es nicht ein zeitliches Geschehen sein sollte, sondern dass das Hervorgebrachte identisch mit dem Hervorbringenden war. Ist die Erkenntnis Subjekt-Objektivität, so kann sie auch nicht zeitlich sein. Als vollkommene Erkenntnis muss sie eins mit der Zeit selbst sein, und diese kann nicht in der Zeit sein.

Der zeitliche oder nichtzeitliche Charakter des Prozesses ist auch Gegenstand des Streites gewesen, und auch in dieser Hinsicht unterscheiden sich die Rechte und die Linke der Hegelschen Schule von einander. In der schwedischen Philosophie hat die notwendige Zeitlichkeit Anlass zu Angriffen gegen Hegel gegeben. Doch hat man wohl in gewissen Fällen nicht gerade zwingend nachgewiesen, dass wirklich der Hegelsche Prozess als zeitlich gefasst werden muss. Man hat nämlich, wie z. B. Ribbing[1], unmittel-

---

[1] Om Pantheismen, S. 20 f., 80 f.

bar daraus, dass Hegel von dem Gegenstand der Philosophie als Entwicklung, Prozess, spricht, den Schluss gezogen, dass er notwendigerweise zeitlich sein müsse. Nachdem er versucht hat, die Unmöglichkeit nachzuweisen, Gott als zeitliche Entwicklung zu fassen, sagt er: »Der Schwierigkeit in dieser Hinsicht hat man ungefähr so abzuhelfen versucht, wie Spinoza der abzuhelfen versuchte, die in der Teilbarkeit des Raumes lag, damit nämlich, dass der Prozess nicht in die Zeit fällt, sondern ewig ist, d. h. dass die Gottheit ebensosehr wie sie ständig wird, auch ständig der vollendete Prozess ist. Hiermit aber kehren auch dieselben Widersprüche wieder wie bei der unteilbaren Ausdehnung. Geschieht die Entwicklung nämlich nicht jemals, so geschieht sie niemals, d. h. das Absolute erhält keine neuen Bestimmungen. Ist es nun unbestimmt, so bleibt es auch unbestimmt, ist es dagegen ewig vollendete Entwicklung, so hat es sich nie entwickelt; in beiden Fällen ist es also ohne Bewegung.» Geijer berücksichtigt auch hier wiederum den entgegengesetzten Gedanken bei Hegel. »Eine derartige Auffassungsweise hat sich ja auch historisch bei einigen von Hegels Schülern geltend gemacht, die hierdurch wenigstens in einer gewissen Hinsicht den äussersten rechten Flügel der Schule bilden. Inwieweit diese Schüler Recht darin gehabt haben, ihre Ansicht für die eigene des Meisters auszugeben, ist eine Frage, auf die wir hier nicht näher eingehen wollen. Um jedoch wenigstens in wenigen Worten unsere Ansicht in dieser Beziehung anzudeuten, so glauben wir zwar, dass die genannte Auffassungsweise wenigstens in nuce in Hegels Philosophie liegt, wie sie auch den innersten und unzerstörbaren spekulativen Kern dieser Philosophie oder sozusagen ihren latenten Grundgedanken ausmacht. Wovon wir aber völlig überzeugt sind, das ist, dass, gleichwie der Kern, um seine Bestimmung zu erfüllen, seine äussere Hülle sprengen muss, so auch der fragliche Gedanke nicht völlig zu Ende gedacht und konsequent durchgeführt werden kann, ohne die eigenartige Form einer rein apriorischen, immanenten und produktiven Dialektik zu sprengen, in welche Hegel seine tiefen philosophischen Gedanken gekleidet hat, und welche Form für mehr als einen von diesen Gedanken sich als recht äusserlich und zufällig und dadurch ungeeignet — oder am ehesten einer für ihr freies Wachstum hinderlichen Zwangsjacke vergleichbar erweisen dürfte.»[1] Gegen die von

[1] Hegelianism och Positivism, I, S. 49.

Ribbing ausgesprochene Auffassung, dass der Prozess als solcher zeitlich sein müsse, erscheint auf seinem eigenen Standpunkt, da er doch ein Vor und Nach in dem Denken annimmt, das nicht zeitlich sein soll, Borelius' Antwort befugt. Gegen Ribbing's Behauptung, dass die Begriffsentwicklung als eine Entwicklung eine Entwicklung in dem zeitlichen Subjekt sein müsse oder auch die Begriffe zeitlich gefasst werden müssten, bemerkt er: »Entweder folgt es nicht aus dem Begriff des Dreiecks, dass seine Winkel gleich zwei Rechten sind, oder auch muss das Dreieck Dreieck sein, bevor seine Winkel gleich zwei Rechten werden. Denn ebensowohl wie man in dem einen Falle von einer objektiven und notwendigen Folge sprechen kann, die doch nicht (ausser in subjektiver Hinsicht) Zeitfolge ist, so kann man in dem anderen Falle von einer objektiven Begriffsentwicklung sprechen, die doch nicht Zeitentwicklung ist».[1] Ribbing's Auffassung mag zwar richtig sein, wenn man aber wie er selbst ein logisches Grund-Folgeverhältnis annimmt, das nicht zeitlich ist, so ist es nicht genügend, nur aus dem Grunde, weil Hegel von Entwicklung und Prozess spricht, den Schluss zu ziehen, dass er das logische Verhältnis zeitlich gefasst habe. Geijer sagt auch, dass man möglicherweise diese Ausdrücke als eine »allerdings sehr ungenaue Umschreibung für ein rein zeitloses Verhältnis von gegenseitiger Immanenz oder wechselseitiger Bestimmtheit zwischen den Wesensbestimmungen des Absoluten»[2] auffassen könnte. Seine Untersuchung gilt zwar zunächst Monrad, ist wohl aber doch auch als Hegel geltend gemeint. Doch findet er aus anderen Äusserungen, dass diese Ausdrücke nicht so gedeutet werden können. Monrad sagt nämlich, dass der endlose Prozess, die endliche Existenz, das Abbild des wahr und positiv Unendlichen sein soll. Soll dies Hegels Lehre sein, so muss man es als die Idee in ihrem Anderssein, in äusserer Erscheinung, deuten. Dürfte man, sagt nun Geijer, dies so deuten, dass das endliche Geschehen nur ein »subjektives Phänomen in und für uns endliche Wesen» wäre, so könnte es mit der Auffassung des Absoluten als rein zeitlos vereinigt werden. Das Absolute soll aber selbst sich objektivieren, um diese Objektivation wieder in sich zurückzuziehen. Es soll selbst Werden sein. Wir wollen hier nicht näher untersuchen, ob eine solche subjektivistische Deutung wirklich etwas helfen würde. Bei der Auffassung des Endlichen als Phänomen

[1] I hvad afseende är Hegel pantheist, S. 35.

[2] Hegelianism och positivism, S. 52.

tritt uns ja stets die Schwierigkeit entgegen, dass diese Erklärung des Endlichen ein Zirkel wird. Die Endlichkeit wird als Phänomen für ein endliches Wesen gefasst. Kann aber nicht auch hier gesagt werden, dass das Geschehen nur als logisches Folgen gemeint ist? Wir schliessen uns vollkommen der Auffassung an, dass das Absolute, wenn es in dem Endlichen in äusserer Erscheinung hervortreten soll, zeitlich wird, es scheint aber doch, als wenn es hier vielleicht notwendig wäre, dies näher nachzuweisen. Hegel meint ja, dass die äussere Existenz zwar die absolute Idee in ihrem Anderssein ist, teils soll aber die Idee als solche nicht zeitlich, teils diese äussere Existenz in dem absoluten Geiste negiert sein, und bewahrt ist sie nur in einer anderen Form. Es scheint, als wenn es notwendig gewesen wäre, näher zu untersuchen, ob das, was sich als zeitlich bestimmt, als an sich selbst nicht zeitlich aufgefasst werden kann, und auch wie bei Hegel die Begriffe in einem höheren Begriff aufgehoben gedacht werden. Sonst kann man antworten, dass der absolute Geist gar nicht aus dem angegebenen Grunde zeitlich sein kann, da ja das Endliche darin aufgehoben und demnach als Moment des Absoluten nicht länger endlich ist. Sagt man, dass das Endliche nicht in dem Unendlichen aufgehoben sein kann, da das letztere erst durch das erstere seinen Inhalt erhalten soll, so antwortet Hegel, dass die Negation des Endlichen nicht nur reine Negativität, sondern als Negation von etwas Bestimmtem selbst positiv ist, ohne dass deshalb dieses Positive das Negierte, das Endliche ist.[1] Eine solche Untersuchung zeigt, dass dies, dass Etwas in einem Anderen aufgehoben ist, nur bedeutet, dass es dort sowohl vorhanden als nicht vorhanden ist. Dass das Endliche in dem Unendlichen aufgehoben ist, bedeutet demnach, dass das Absolute sowohl endlich ist als nicht ist. Auch scheint es nicht unmittelbar klar zu sein, dass der Prozess als ein Übergang von dem Abstrakten zum Konkreten ein nur subjektiver, zeitlicher Prozess sein muss. Man möchte vielleicht sagen, dass das, was in einer abstrahierenden Auffassung aufgefasst wird, auch objektiv von dem verschieden sein muss, aus dem es abstrahiert ist, und dass hier demnach auch ein objektives, unzeitliches Verhältnis vorliegt. Nur auf Grund einer genaueren Untersuchung des Begriffs des Unterschiedes oder des Inhaltes der Begriffe abstrakt und konkret, die für Hegel in Übereinstimmung mit einer gewöhnlichen logischen Auffassung Unbestimmtheit und

[1] Z. B. Enzykl., S. 97.

Bestimmtheit bedeuten, könnte behauptet werden, dass die Entwicklung notwendig zeitlich ist. — Die eigentlichen Hegelianer haben ja im allgemeinen betont, dass der Prozess unzeitlich gefasst werden muss. Daher kann man wohl nicht wie Ribbing und auch Trendelenburg diesen Annahmen einer Entwicklung, die nicht zeitlich ist, die unbewiesene Behauptung entgegenstellen, dass der Hegelsche Prozess als solcher zeitlich sein muss. Sogar Michelet, dem es auf seinem immanenten Standpunkte schwerer fallen müsste, den Prozess als unzeitlich zu fassen, betont doch, dass die Folge in demselben nicht zeitlich ist. »Das Vor ist nur eine Priorität der Würde; in der Wirklichkeit folgt nicht Eins aufs Andere, sondern Beides ist in untrennbarer Einheit vorhanden.»[1] — Indessen sind, wie wir gesehen haben, diese verschiedenen Auffassungen verständlich. Man kann nicht sagen, dass das Eine oder das Andere wesentlicher bei Hegel sei, da die beiden Gedanken, wie wir sahen, bereits in den Problemvoraussetzungen liegen. Doch ist es unzweifelhaft, dass Hegel selbst, wo er direkt sich über die Sache ausspricht, stets das Absolute unzeitlich gefasst haben will. Wesentlicher für seinen Gedankengang kann dies aber, wie gesagt, kaum genannt werden als die Zeitlichkeit des Absoluten.

Mit der Zeitlichkeit und Nichtzeitlichkeit des Prozesses hängt, wie oben gezeigt worden, die Frage zusammen, ob anzunehmen ist, dass er einen Anfang und ein Ende hat, oder nicht, und ob er einen Kreis bildet. Auch in dieser Hinsicht haben wir ja entgegengesetzte Gedankengänge in dem System vereinigt gefunden. Einerseits sollte die Begriffsentwicklung einen Anfang besitzen, und dieser musste das reine Sein sein. Dieser Anfang sollte nicht nur ein Anfang in dem philosophierenden Subjekt, sondern in der objektiven Wahrheit sein.[2] Andererseits sollte der Anfang in der Philosophie nur Beziehung auf das Subjekt haben, das sich dazu entschliesst, zu philosophieren.[3] Wesentlich für die Philosophie ist nur, dass sie einen Kreis bildet.[4] Diese Zweideutigkeit galt nun auch für das Ende in der Entwicklung. Giebt es einen Anfang, so muss es auch ein Ende geben, und giebt es keinen Anfang, so giebt es kein Ende. Einerseits ist daher der absolute Geist der Endpunkt in der Entwicklung, andererseits ist der absolute Geist

[1] Das System der Philosophie, I, S. 30.

[2] Log. I 1, S. 57.

[3] Enzykl., S. 25.

[4] Z. B. Logik I 1, S. 61.

selbst eins mit dem Anfang oder geht in den Anfang über, womit natürlich gesagt ist, dass das Ende nicht Ende und der Anfang nicht Anfang ist. Besonders in der Darstellung der Methode am Schlusse der Logik verschmolz Hegel selbst diese beiden entgegengesetzten Gedankengänge mit einander. Hier wird an einem objektiven Anfang festgehalten, zugleich aber daran, dass dieser auch vermittelt, hergeleitet ist, wobei die Wissenschaft dann einen Kreis bildet. Der Fortgang von dem Anfang aus sollte eine Rückkehr zum Anfang sein.[1] Es ist klar, dass der Prozess, sofern man berücksichtigt, dass er im Grunde zeitlich gefasst wird, Anfang und Ende haben muss, die nicht zusammenfallen. Etwas *nur* Unbegrenztes, das also zugleich nicht begrenzt ist, ist ein Widersinn. Zugleich ist jedoch damit, dass der Prozess vollständig, nicht gegenüber Anderem begrenzt sein soll, etwas Derartiges angenommen. Ein absolut Unbegrenztes, das jedoch in einem Prozess abgeschlossen ist, soll vorliegen. Um dies zu erklären, wird zu der Analogie mit dem Kreise gegriffen. Diese gewöhnliche Symbolisierung des sog. wahr Unendlichen ist etwas vollkommen Leeres und Bedeutungsloses. Dadurch, dass es abgeschlossen und doch nicht begrenzt ist, ist das, wovon der Kreis ein Bild sein soll, die wahre Unendlichkeit, das Unendliche, das nicht zugleich und getrennt davon endlich ist. Die falsche Unendlichkeit ist das stets Unabgeschlossene und daher Unvollkommene. Was meint man damit, dass die Kreislinie eine abgeschlossene Linie sei? Offenbar dass sie nicht im Raume verlängert werden kann. Das falsch Unendliche, die unendliche gerade Linie, kann, meint man dann, immerfort verlängert werden. Sie ist zwar nicht begrenzt, aber sie ist auch nicht abgeschlossen. Der Kreis dagegen ist nicht begrenzt, aber er ist doch abgeschlossen. Was aber hindert uns, eine Kreislinie durch eine Tangente oder dergleichen verlängert zu denken? Natürlich ist es rein willkürlich, ob man z. B. eine halbe Kreislinie als in der anderen Halbkreislinie oder z. B. in einer Tangente fortgehend betrachtet, die durch den einen Endpunkt des die Halbkreise trennenden Durchmessers gezogen ist. Solchenfalls ist indessen die Kreislinie auch eine begrenzte Linie. Dass die Kreislinie abgeschlossen ist, bedeutet also, dass man nicht dadurch, dass man dieselbe Konstruktionsregel befolgt, nach welcher sie gezogen ist, sie weiter verlängern kann, damit ist aber nur gesagt, dass sie nicht durch sich selbst verlängert werden kann, was auch für jede

[1] Log. II, S. 339.

andere Linie gilt. Die Begriffe abgeschlossen-unabgeschlossen erhalten übrigens nur durch die Zeit Bedeutung. Dass etwas abgeschlossen, vollständig ist, bedeutet ja, dass nichts, was zu demselben gehört, bei ihm fehlt. Es kann also als vorliegend gedacht werden, ohne dass alles zu demselben Gehörige vorliegt. Dann kann es aber auch nicht als objektiv vorliegend bezeichnet werden. Wenn noch etwas fehlt, damit es als vorliegend bezeichnet werden könne, so kann es nur als Aufgabe vorliegen. Dass es abgeschlossen vorliegt, kann dann nur bedeuten, dass die Aufgabe völlig gelöst ist. Abgeschlossen-unabgeschlossen, vollständig-unvollständig, diese Begriffe erhalten nur durch die Zeit Bedeutung. Das wahr Unendliche wird dann jedoch ein Endliches. Dasselbe folgt natürlich auch daraus, dass die wahre Unendlichkeit Identität von Endlichem und Unendlichem sein soll. — Wie es sich nun auch mit dem Bilde des Kreises verhalten möge, so denkt doch stets Hegel die Sache so, dass die Entwicklung einen Kreis dadurch bildet, dass der Anfang auch Ende und das Ende Anfang ist. In dieser Annahme sind Anfang und Ende in der Entwicklung zugleich angenommen und verworfen.

Diese Zweideutigkeit im Charakter des Prozesses lässt sich indessen unmittelbar aus dem Erkenntnisproblem verstehen. Sie ist mit der Hegelschen Methode gegeben. Die Methode als eine Differenzierung des Unmittelbaren und Vermittlung desselben mit sich ist ja nämlich eine Entwicklung von sich zu sich. In dem Erkenntnisproblem wurde angenommen, dass das Subjekt unmittelbar sich auffasste und demnach Subjekt-Objekt war. Das Subjekt ist damit sein eigenes Anderssein wie auch die Einheit von sich und seinem Anderssein. Die hiermit geforderte Entwicklung von Subjekt zu Objekt und Subjekt-Objekt wird damit eben eine Entwicklung des Subjekts von sich zu sich, demnach eine Entwicklung, die Anfang und Ende hat, die aber, da diese zusammenfallen, doch nicht Anfang und Ende hat. Dass es das als Subjekt-Objekt gefasste Selbstbewusstsein ist, in dem wir den Schlüssel zu diesen Doppelheiten zu suchen haben, betonen besonders auch die englischen Hegelianer, obwohl von ihnen diese Doppelheiten natürlich nicht als widersinnig angenommen werden. Dies wird von Hutchison-Stirling in dem oben S. 65 Zitierten deutlich ausgesagt. Ebenso leitet Caird Hegels logische Grundauffassung mit ihrem hier erwähnten doppelten Gedankengange aus dem Begriff des Selbstbewusstseins her. »This failure of Kant, however, directly points

to a new conception of knowledge, and a reform of logic. The old analytic logic was based on that very idea of identity by which Kant was misled. It started with the presupposition that each object is an isolated identity, itself and nothing more. It accepted the law of contradiction in a sense which involved a denial of the relativity or community of things. It separated object from subject, one thing from another; or, if it admitted relations between things, these were regarded by it as altogether external, or outside of the real nature of the things in themselves. But such a theory of knowledge is, as it were, broken in pieces against the idea of selfconsciousness, in which the true unity, the pattern of all knowledge, is seen to be essentially complex or concrete, a unity of differences, a circle of relations in itself. Selfconsciousness is the standing enigma for those who would separate identity and difference; for it is not merely that; in one aspect of it, selfconsciousness is a duality, and in another aspect a unity; duality and unity are so inseparably blended in it, that neither has any meaning without the other. Or to put it still more definitely, the self exists, as one self only as it opposes itself, as object, to itself, as subject, and immediately denies and transcends that opposition. Only because it is such a concrete unity, which has in itself a resolved contradiction, can the intelligence cope with all the manifoldness and division of the mighty universe and hope to master its secrets.»[1] Dies stimmt offenbar mit dem Verhältnis bei Hegel überein. Wir haben oben gesehen, dass die Methode bei Hegel nur als Subjekt-Objektivität, Selbstbewusstsein, aufgefasst werden kann, und dass der absolute Geist von Hegel selbst als Selbstbewusstsein aufgefasst wird. Umgekehrt sind mit der Subjekt-Objektivität, dem Selbstbewusstsein als Einheit von Subjekt und Objekt, die Hegelsche Methode und die oben erwähnten Zweideutigkeiten darin gegeben. Der Anfang in der Entwicklung musste das reine Subjekt ohne alle Objektivität und Differenz sein, denn nur dies war es ja, das unmittelbar sich auffasste. Als sich auffassend ist es aber selbst Objekt, sein eigenes Anderssein. Da es indessen das Subjekt ist, das Objekt ist, so ist es Subjekt-Objekt, differenzlose Einheit von Subjekt und Objekt. Der Anfang ist die leere Subjektivität, die leere Subjektivität aber ist selbst Objekt und Subjekt-Objekt. Nun ist Subjekt nicht dasselbe wie Objekt, und demnach sind Antithese und

[1] Caird, Hegel, S. 148, 49.

Synthese von der These verschiedene Begriffe. Von der These, der leeren Subjektivität, aus, geht man also zu neuen Begriffen, näheren Bestimmungen derselben, fort. Andererseits aber sind diese Begriffe dasselbe wie die Subjektivität. Es ist also eine Selbstbewegung der Subjektivität, eine Entwicklung von sich selbst zu sich selbst. Das, was sich zu Subjekt-Objektivität entwickelt, ist nur die Subjekt-Objektivität selbst. Die Entwicklung geht also im Kreise, womit Anfang und Ende in der Entwicklung zugleich bejaht und verneint sind. Das, wovon man ausgeht, die leere Subjektivität, ist selbst dasselbe wie das Resultat, sie ist ein Anfang, der kein Anfang ist. — Man kann nicht sagen, dass bei Hegel das Resultat nur als unmittelbar identisch mit dem Anfang sein soll. Ist es nicht absolut identisch mit dem Anfang, so bildet ja die Entwicklung keinen Kreis in der oben angegebenen Bedeutung dieses Wortes. Dass sie es dagegen tun muss, geht aus dem oben geführten Nachweis hervor, dass sie eine Entwicklung von Subjekt zu Objekt und Subjekt-Objekt ist. Ebenso soll ja der absolute Geist die absolut einfache und damit unmittelbare Einheit aller Differenz und alles Gegensatzes sein. Er ist also absolute Einfachheit und absolute Differenz. Er ist also nicht teilweise das Eine, teilweise das Andere, sondern absolut einfach und unmittelbar und absolut differenziert. Dann aber kann er nicht als bloss teilweise, nämlich durch seine Unmittelbarkeit, identisch mit dem Anfang bezeichnet werden. Er ist absolut identisch mit dem Anfang und zugleich absolut davon verschieden, in derselben Weise wie die Subjekt-Objektivität absolut identisch mit dem Subjekt, nur ein anderer Name für dasselbe und zugleich absolut davon verschieden ist.

Aus dem Gesagten folgt auch, dass die Entwicklung mit dem Resultat selbst zusammenfallen muss. Nach Hegel sollte ja die Entwicklung in dem Resultat aufgehoben und bewahrt sein.[1] Dies bedeutet, wie wir gesehen haben, dass das Resultat dasselbe wie die Entwicklung selbst sowohl ist als nicht ist. Ferner sollten die Momente des Resultats durch die Dialektik des Geistes verknüpft sein. »Die höchste zugeschärfteste Spitze ist die reine Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebensosehr Alles in sich befasst und hält — — —.»[2] Schliesslich

[1] Z. B. Log. I1, S. 61.

[2] Log. II, S. 339.

heisst es, dass, wenn der Geist seine höchste Form, die Philosophie, erreicht, er als solche der bereits zurückgelegte Weg ist. »Diese Bewegung, welche die Philosophie ist, findet sich schon vollbracht, indem sie am Schluss ihren eigenen Begriff erfasst, d. i. nur auf ihr Wissen zurücksieht.»[1] Hier tritt wieder eine widersprechende Vereinigung von Gegensätzen hervor. Das Ziel der wissenschaftlichen Entwicklung, das als solches von der Entwicklung verschieden sein muss, soll eins mit dieser sein. Man könnte einwenden, dass Hegel ja sagt, die wissenschaftliche Entwicklung, das wissenschaftliche Denken, erfasse sich selbst erst im Ziele, und der Schluss unterscheide sich daher von dem Prozesse dadurch, dass er das Selbstbewusstsein der Wissenschaft ist. Solchenfalls wäre ja aber die Entwicklung in der Logik und Naturphilosophie nur für eine äussere Reflexion da und damit nicht Wissenschaft. Die Entwicklung, die die Philosophie ist, sieht am Ende zurück auf ihr eigenes Wissen, d. h. erfasst sich hier. Ist dieses Erfassen ein Anderes als die zurückgelegte Entwicklung? Ja und nein. Ja, denn sonst wäre es nicht der Endpunkt der Entwicklung. Nein, denn die zurückgelegte Entwicklung ist die Philosophie selbst und damit das Erfassen ihrer selbst. Der Schluss ist die ganze Entwicklung, aber als aufgehoben, d. h. er ist und ist nicht die ganze Entwicklung. Hier zeigt es sich also, dass die wissenschaftliche Entwicklung selbst eine propädeutische Entwicklung ist, eine Entwicklung zu Wissenschaft, die zugleich die Wissenschaft selbst ist. Die Wissenschaft ist selbst nur Entwicklung zu Wissenschaft. Die Wissenschaft selbst ist sowohl als ist nicht.

Rosenkranz will offenbar diese Schwierigkeit beseitigen, wenn er von dem Geiste »als absolutem, an und für sich», sagt: »Dieser als Gegenstand der spekulativen Theologie, würde dann, bis zum ersten Anfang zurückgreifend, alle Elemente des Systems als durch ihn gesetzte Momente in sich aufheben und damit als die persönliche Einheit und Totalität von Natur und Geschichte sich manifestieren, die sich selbst als die ursprüngliche Vernunft weiss.»[2] Diese Veränderung des Begriffs des absoluten Geistes will Rosenkranz zwar vornehmen, um aus demselben alle Vermengung desselben mit dem endlichen Geist zu entfernen, welche Vermengung nach ihm damit gegeben ist, dass auf den absoluten Geist die Versöhnung des endlichen Geistes mit diesem in Kunst, Religion

[1] Enzykl., S. 581.

[2] Wissenschaft der logischen Idee, I, S. 39.

und Wissenschaft bezogen wird. Hierdurch würde aber auch das System um einen letzten Teil vermehrt werden, der nicht eins mit der zurückgelegten Entwicklung wäre.

Es liegt indessen in dem Wesen der Methode, dass hiermit nichts gewonnen wird. Sieht man nämlich zu, wie Hegel seiner Methode gemäss jede Synthese in dem Prozess charakterisiert, so zeigt es sich, dass dies nur durch die Angabe geschieht, woraus er sich entwickelt, oder wozu er sich entwickeln wird. So wird z. B. der Begriff auf folgende Weise bestimmt: »Der Begriff zeigt sich obenhin betrachtet als die Einheit des Seins und Wesens. Das Wesen ist die erste Negation des Seins, das dadurch zum Schein geworden ist, der Begriff ist die zweite, oder die Negation dieser Negation; also das wiederhergestellte Sein, aber als die unendliche Vermittlung und Negativität desselben in sich selbst. — Sein und Wesen haben daher im Begriffe nicht mehr die Bestimmung, in welcher sie als Sein und Wesen sind, noch sind sie nur in solcher Einheit, dass jedes in dem Andern scheine. Der Begriff unterscheidet sich daher nicht in diese Bestimmungen. Er ist die Wahrheit des substantiellen Verhältnisses, in welchem Sein und Wesen ihre erfüllte Selbständigkeit und Bestimmung durch einander erreichen. Als die Wahrheit und Substantialität erwies sich die substantielle Identität, welche ebensosehr und nur als das Gesetztsein ist. Das Gesetztsein ist das Dasein und Unterscheiden: das An- und Fürsichsein hat daher im Begriffe ein sich gemässes und wahres Dasein erreicht, denn jenes Gesetztsein ist An- und Fürsichsein selbst. Dies Gesetztsein macht den Unterschied des Begriffs in ihm selbst aus; seine Unterschiede, weil sie unmittelbar An- und Fürsichsein ist, sind selbst der ganze Begriff; in ihrer Bestimmtheit allgemeine und identisch mit ihrer Negation. Dies ist nun der Begriff selbst des Begriffes. Aber es ist nur erst sein Begriff; — oder er ist selbst auch nur der Begriff. Weil er das An- und Fürsichsein ist, insofern es Gesetztsein ist, oder die absolute Substanz, insofern sie die Notwendigkeit unterschiedener Substanzen als Identitäten offenbart, so muss diese Identität das, was sie ist, selbst setzen. Die Momente der Bewegung des Substantialitäts-Verhältnisses, wodurch der Begriff geworden ist, und die dadurch dargestellte Realität ist erst im Übergange zum Begriffe; sie ist noch nicht als seine eigene, aus ihm hervorgegangene Bestimmung; sie fiel in die Sphäre der Notwendigkeit, die seinige kann nur seine freie Bestimmung, ein Dasein sein, in welchem er

als identisch mit sich, dessen Momente Begriffe und durch ihr selbst gesetzte sind. Zuerst ist also der Begriff nur an sich die Wahrheit; weil er nur ein Inneres ist, so ist er ebensosehr nur ein Äusseres.»[1] Insofern der Begriff als Einheit von Sein und Wesen bezeichnet wird, insofern ist er nur durch das Vorhergehende charakterisiert. Dies kann indessen nicht hinreichend sein, denn die Synthese könnte Einheit der Entgegengesetzten nur dadurch sein, dass diese in ihr neue Formen erhalten hätten. Insofern aber Sein und Wesen in dem Begriff nicht länger Sein und Wesen sind, sondern hier in neuen Formen, als Subjektivität und Objektivität, hervorgetreten sind, insofern würden sie nur an sich in dem Begriff, nicht darin entwickelt sein, nur der Begriff des Begriffs würde zunächst vorliegen. Den Begriff, wie er unmittelbar aus dem Wesen hervorgeht, durch diese Bestimmungen charakterisieren, heisst daher ihn durch ein in der Entwicklung Späteres charakterisieren, wozu er sich entwickeln soll. Die Beispiele liessen sich leicht vermehren, denn stets kehrt dies wieder, dass eine Begriffsbestimmung eines Moments des Prozesses gegeben wird, dass dann aber gesagt wird, dass dieser Begriff nur an sich, noch nicht entwickelt ist. Es ist indessen unnötig, mehr Beispiele zu geben, da es als in der Methode selbst liegend nachgewiesen werden kann. Die Synthese ist die undifferenzierte Einheit der Differenten. Als undifferenziert hat sie nicht die differenten Momente in sich. Sie durch diese bestimmen heisst also nicht ihre eigenen Begriffsbestimmungen, sondern nur die in dem Prozess vorhergehenden oder nachfolgenden angeben, indem dies doch zugleich ihre eigenen sein müssen. Hieraus folgt nun aber, dass der Endpunkt im System, der nicht durch das Vorwegnehmen künftiger Momente bestimmt werden kann, vollkommen unbestimmt bleiben muss, oder auch nur durch vorhergehende Momente des Prozesses bestimmt werden kann. Sollten die vorhergehenden Momente des Prozesses in dem Resultat in neuen Formen hervorgetreten sein, so können diese neuen Formen in dem Resultat nur an sich sein und müssen durch eine neue Entwicklung gesetzt werden. Dann aber wäre das Resultat nicht Resultat. Dies kann also nur durch das im Prozess Vorhergehende bestimmt werden und fällt dann damit zusammen, wird der Prozess selbst. Rosenkranz kann demnach in der hier fraglichen Hinsicht nichts durch die vorgeschlagene Änderung gewinnen, und damit auch nicht in dem, was er selbst

[1] Log. II, S. 31.

damit bezweckt. Kann das Resultat, der absolute Geist, nie anders als durch das im Prozess Vorhergehende bestimmt werden, so kann das, was nur dem endlichen Geiste angehört, nie ausgeschlossen werden.

Diese Einheit des Resultats mit dem Prozess selbst trat klar auch bei der Schilderung hervor, wie Sein und Nichts in dem Werden vereinigt werden. Das dort Gesagte muss auch für den absoluten Geist gelten, da jede neue Einheit von Gegensätzen nur eine neue Form des Werdens ist. Das Sein entwickelt sich zum Nichts, oder das Sein ist Nichts. Das Nichts entwickelt sich zu Sein, oder das Nichts ist Sein. Diese Bewegung von dem einen zu dem anderen und zurück zu dem ersten ist eben das Werden, das demnach mit der Entwicklung zusammenfällt, deren Resultat es zugleich ist. Auf dieselbe Weise wurde die Einheit der beiden Sätze: Sein ist dasselbe wie Nichts, und: Sein ist nicht dasselbe wie Nichts, aufgefasst. Diese Einheit war nur die Bewegung von dem einen zu dem anderen und zurück zu dem ersten. Die Einheit, das Resultat, ist demnach die Bewegung selbst.

In gleicher Weise verhält es sich nun auch mit der Entwicklung von Subjekt zu Objekt und Subjekt-Objekt. Als eine Selbstbewegung der Subjekt-Objektivität ist sie eins mit dieser selbst. Die Bewegung der Subjekt-Objektivität von sich zu sich ist die Subjekt-Objektivität selbst. Das Subjekt wird als hervorbringend gedacht, das Auffassende war als solches das Hervorbringende. Nun war das Subjekt Sichauffassen und damit Sichhervorbringen. Das Hervorbringen, das Geschehen, war eins mit dem Subjekt, das als hervorgebracht auch Resultat war. Die Entwicklung war eins mit dem Resultat. Aus der in den Voraussetzungen des Erkenntnisproblems liegenden Notwendigkeit einer Entwicklung von Subjekt zu Objekt und Subjekt-Objekt ist es demnach verständlich, dass die Entwicklung bei Hegel sowohl einen Anfang und ein Ende haben muss, wie auch dass sie, da diese zusammenfallen und die Entwicklung in diesem Sinne einen Kreis bilden muss, nicht Anfang und Ende haben kann, und weiterhin dass das Resultat, das als solches von der Entwicklung verschieden sein muss, zugleich mit dieser zusammenfallen muss.

IV. Die verschiedenen Bedeutungen der Begriffe Subjekt und Objekt.

Hiermit ist natürlich auch gegeben, dass Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt bei Hegel eine schwankende Bedeutung erhalten müssen. Wir haben bereits oben einige von diesen durch die Dialektik der Begriffe in der Logik gegebenen Bedeutungsschwankungen angetroffen. In der Einleitung zur Rechtsphilosophie[1] giebt Hegel selbst drei verschiedene Bedeutungen an. Die Subjektivität des Willens ist »α) die reine Form, die absolute Einheit des Selbstbewusstseins mit sich, in der es als Ich=Ich schlechthin innerlich und abstraktes Beruhen auf sich ist — die reine Gewissheit seiner selbst, unterschieden von der Wahrheit; β) die Besonderheit des Willens als die Willkür und der zufällige Inhalt beliebiger Zwecke; γ) überhaupt die einseitige Form, insofern das Gewollte, wie es seinem Inhalte nach sei, nur erst ein dem Selbstbewusstsein angehöriger Inhalt und unausgeführter Zweck ist». Auf dieselbe Weise werden drei Bedeutungen der Objektivität unterschieden. »Der Wille α) insofern er sich selbst zu seiner Bestimmung hat und so seinem Begriffe gemäss und wahrhaftig ist, ist der schlechthin objektive Wille, β) der objektive Wille aber, als ohne die unendliche Form des Selbstbewusstseins, ist der in sein Objekt oder Zustand, wie er seinem Inhalte nach beschaffen sei, versenkte Wille — der kindliche, sittliche, wie der sklavische, abergläubische u. s. f. — γ) Die Objektivität ist endlich die einseitige Form im Gegensatze zu der subjektiven Willensbestimmung, hiermit die Unmittelbarkeit des Daseins, als äusserliche Existenz; der Wille wird in diesem Sinne erst durch die Ausführung seiner Zwecke objektiv». Da aber diese Bedeutungen dialektisch in einander übergehen, so soll das, was als objektiv bestimmt worden ist, ebensowohl subjektiv genannt werden können und umgekehrt. »So ist der Wille, als die in sich seiende Freiheit, die Subjektivität selbst; diese ist damit sein Begriff und so seine Objektivität; Endlichkeit aber ist seine Subjektivität im Gegensatze gegen die Objektivität; aber eben in diesem Gegensatze ist der Wille nicht bei sich, mit dem Objekte verwickelt und seine Endlichkeit ebensowohl darin, nicht subjektiv zu sein u. s. f. — Was daher im Folgenden das Subjektive oder Objektive des Willens für eine Be-

[1] Grundl. d. Philos. d. Rechts, S. 60.

deutung haben soll, hat jedesmal aus dem Zusammenhang zu erhellen, der ihre Stellung in Beziehung auf die Totalität enthält». Wir heben folgende Bedeutungen von Subjekt bei Hegel hervor. Sie können leicht durch Vergleichung mit dem vom logischen Subjekt Gesagten vermehrt werden. 1) Der reichste und konkreteste Begriff, das Resultat der Entwicklung. »Das Reichste ist daher das Konkreteste und Subjektivste — — —.»[1] 2) Die reine Form von Selbstbewusstsein, Ich = Ich, das rein abstrakt sich auf sich Beziehende.[2] 3) Das Selbstbewusstsein mit einem bestimmten Inhalt, der nur dem Selbstbewusstsein angehört und somit einseitig subjektiv ist[3]. 4) Das Subjektive als von dem Objektiven verschieden und damit als rein einfach, unmittelbar, demnach nicht sich auf sich beziehend. »Es kann noch die Bemerkung gemacht werden, dass jede der beiden Seiten des Subjekts, sein Begriff und seine Beschaffenheit, dessen Subjektivität genannt werden könne. Der Begriff ist das in sich gegangene allgemeine Wesen einer Sache, ihre negative Einheit mit sich selbst, diese macht ihre Subjektivität aus. Aber eine Sache ist auch wesentlich zufällig, und hat eine äusserliche Beschaffenheit; diese heisst ebensosehr deren blosse Subjektivität, jener Objektivität gegenüber»[4]. Als der sich auf sich beziehenden Vermittlung mit sich entgegengesetzt ist die Subjektivität hier also das Unmittelbare, damit das an sich Unbewiesene und Zufällige. Als solches ist das Subjekt Bewusstsein ohne Selbstbewusstsein. 5) Das Bewusstsein mit einem bestimmten Inhalt, der nur dem Bewusstsein angehört und demnach einseitig subjektiv ist. So z. B. ist Gott in der Religion erst in der Form des Bewusstseins, nicht aber in der des Selbstbewusstseins gegeben. Dem oben S. 232—234 aus der Geschichte der Philosophie Zitierten gemäss soll hier der Inhalt selbst in der Form des Bewusstseins hervortreten, ist selbst das auffassende Bewusstsein. In der Religion, die noch nicht die Form des Denkens erreicht hat, ist der Gegenstand äusserlich. Die Religion ist als solche noch endliches Bewusstsein. Als endliches Bewusstsein aber, oder als von seinem Objekt verschiedenes Bewusstsein kann das religiöse Bewusstsein nur das erfassen, das selbst diese Form des Bewusstseins hat. Der Inhalt der Religion, der das Unendliche

---

[1] Log. II, S. 331.

[2] Siehe oben Grundl. d. Philos. d. Rechts.

[3] Siehe oben ebenda.

[4] Log. I 2, S. 112.

ist, muss sich daher in eine endliche Form kleiden. Die Forderung, dass der Gegenstand des Bewusstseins, um von dem Bewusstsein erfasst werden zu können, die Form des Bewusstseins haben muss, gründet sich offenbar auf die subjektivistische Voraussetzung, dass das Subjekt nur sich auffassen kann. Der Inhalt muss daher eins mit dem Bewusstsein sein. Also haben wir hier Subjekt in der Bedeutung von Bewusstsein, das in sich einen bestimmten Inhalt aufgenommen hat. Zugleich ist hier natürlich auch der Inhalt als von dem Bewusstsein verschieden gedacht, gleichwie er andererseits, wenn der Inhalt mit diesem verschmelzen soll, dasselbe wie Selbstbewusstsein ist. Hier ist aber auch Bewusstsein gedacht, das nicht Selbstbewusstsein ist, das aber doch mit einem bestimmten Inhalt verschmolzen ist. Man kann auch sagen, dass, da der Inhalt des Bewusstseins die Form des Bewusstseins haben soll, er selbst dem Subjekt in der Auffassung angehört, eben auffassendes Bewusstsein ist, und dass das Bewusstsein mit einem Inhalt selbst Subjekt und eine Form des Subjekts ist, die nicht dasselbe wie das reine Bewusstsein ist, während sie zugleich dasselbe ist. 6) Schliesslich bedeutet Subjektivität das zu einem besonderen Subjekt Gehörige, im Gegensatz zu dem in der Subjektivität selbst Liegenden[1]. In dieser Bedeutung ist das Subjektive das Zufällige. Im übrigen wird das einseitig Subjektive, als nicht in der Sache selbst liegend und somit nur einer äusseren Reflexion angehörig, als zufällig bezeichnet. Das, was dem besonderen Subjekt als besonderem angehört, muss jedoch als in eigentlicherem Sinne zufällig bezeichnet werden. Es giebt nämlich ein Zufälliges, das Moment in der wissenschaftlichen Entwicklung ist, und eines, das überhaupt ausserhalb der Wissenschaft fällt[2]. Dieses letztere ist das absolut Unbegreifliche. In Wirklichkeit kann wohl gezeigt werden, dass diese beiden Begriffe der Zufälligkeit zusammenfallen, andererseits wird aber doch zwischen ihnen unterschieden. Die Zufälligkeit ist die Äusserlichkeit, die wie aus früheren Ausführungen hervorgeht, eigentlich Raum und Zeit ist. Das Zeitliche und Räumliche ist dann das Zufällige. Andererseits soll das Zufällige das sein, was den gewissen Einzelnen als solchen angehört, die gewissen Einzelnen als solche. Diese Begriffe fallen aber zusammen. Soll das Zeitliche und Räumliche ein allgemeiner Begriff sein, so ist es nur Zeitlichkeit und Räumlichkeit. Soll auch

---

[1] Siehe oben Grundl. d. Philos. d. Rechts.

[2] Log. I 2, S. 195–200; Enzykl., S. 230, 231, 389.

der Inhalt in seinem zeitlichen und räumlichen Charakter mitgedacht werden, so muss er auch als in Vor und Nach, sowie räumlich neben einander seiende Momente auseinanderfallend gedacht sein. Dann muss er aber auch in seiner ganzen qualitativen Bestimmtheit gemeint sein. Nur mit dieser kann er nämlich auch mit räumlich-zeitlichen Unterschieden gegeben sein. Zu sagen, dass z. B. dieses Papier etwas Räumliches und Zeitliches ist, kann nicht bedeuten, dass es dies als allgemeine Bestimmung hat, sondern kann nur angeben, dass dies Papier dem konkreten, räumlich-zeitlichen Zusammenhang angehört. Das Zufällige als das Räumliche und Zeitliche und als die gewissen Einzelnen ist also ein und dasselbe. Zugleich ist hier für Hegel ein Unterschied vorhanden, da er auch Raum und Zeit selbst zufällig nennen kann. Das Räumliche und Zeitliche ist für ihn Räumlichkeit und Zeitlichkeit selbst. Dies ist aber dann ein Unterschied, der zugleich kein Unterschied ist. Sagt man, dass es jedes einzelne räumlich-zeitliche Ding für sich ist, das zufällig in der anderen Bedeutung des Wortes ist, nicht aber das Räumliche und Zeitliche, so kann diese Zufälligkeit nur darin liegen, dass es andere Dinge zeitlich und räumlich ausschliesst, also in einem nur äusserlichen Verhältnis dazu steht. Dann ist es aber zufällig in derselben Bedeutung wie nach Hegel das Äusserliche überhaupt. Der Unterschied soll natürlich nach Hegel der sein, dass das räumlich-zeitlich Einzelne *nur* äusserlich ist. Dass dies aber keinen Unterschied bedingt, geht aus früheren Ausführungen hervor. Auch kann man übrigens nicht sagen, dass ein Einzelnes in Zeit und Raum zufällig ist, ohne dass damit das Zeitliche und Räumliche in eben derselben Bedeutung zufällig wird. Was den Zufälligkeitsbegriff als solchen betrifft, so sei auf die obige Untersuchung des Begriffs der Möglichkeit hingewiesen. Wir haben den Unterschied Hegels zwischen Einzelnheit und Besonderheit hier nicht berücksichtigt. Die Allgemeinheit ist nach ihm reine Undifferenziertheit. Besonderheit ist das die Allgemeinheit Spezifizierende, Differenzierende, ein bestimmter Begriff neben anderen, Einzelnheit das spezifizierte Allgemeine. Der Dialektik wegen wechseln aber die Bedeutungen. Als zufällig und damit in dieser Bedeutung subjektiv können alle drei Begriffe bezeichnet werden, sofern sie als gegen einander äusserlich sind. Das *nur* Äusserliche, damit *nur* Zufällige und Subjektive, das als solches nicht in die Wissenschaft fällt, wird aber immer als das Einzelne in Zeit und Raum gefasst. Wenn man also auch die Besonderheit der Zwecke etc. nicht als ihre Zugehörigkeit zu dem

einzelnen Subjekt und damit als absolute Zufälligkeit deuten will, so giebt es aber doch ein solches Zufälliges und Subjektives. — Das Subjektive als das Zufällige ist also nach Hegel teils das Äusserliche, welches jedoch dem System als Moment zugehört, teils das gewisse Einzelne, die einzelnen, zeitlich-räumlichen Dinge. Diese gehören der Wissenschaft nicht an. Zugleich fallen aber diese Begriffe zusammen.

Analog hiermit können nun natürlich verschiedene Bedeutungen der Objektivität unterschieden werden. Wir führen folgende an: 1) Objektivität ist die Einheit von Subjektivem und Objektivem als dem an und für sich seienden Resultat der ganzen Entwicklung.[1] 2) Das Objektive ist der Gegensatz von Selbstbewusstsein. Als solches kann es sein a) Bewusstsein ohne Selbstbewusstsein,[2] b) die äussere, zufällige Existenz, das unmittelbar Existierende, gegenüber dem sich auf sich beziehenden Selbstbewusstsein. Das Bewusstsein von dem für das Bewusstsein Äusserlichen, von der äusseren, unmittelbaren Existenz, ist ja, wie aus dem oben Gesagten hervorgeht, diese selbst, sie sind aber doch auch verschieden, und als der Subjektivität als reiner Negativität, reiner Vermittlung mit sich entgegengesetzt, sind sie beide objektiv. Als äussere Existenz kann die Objektivität entweder »die mannigfaltige Welt in ihrem unmittelbaren Dasein» oder auch äusserer Gegenstand in abstracto sein.[3] 3) Das Objektive als dem blossen Bewusstsein ohne Selbstbewusstsein und damit auch dem bloss in der Form des äusseren Bewusstseins Gegenwärtigen entgegengesetzt ist »das in sich gegangene, allgemeine Wesen einer Sache, ihre negative Einheit mit sich selbst.» Diese Objektivität ist das Selbstbewusstsein im Gegensatz zu der bloss äusseren, subjektiven Reflexion. »Diese Objektivität hat der Gegenstand somit im Begriffe, und dieser ist die Einheit des Selbstbewusstseins, in die er aufgenommen worden. Seine Objektivität oder der Begriff ist daher selbst nichts Anderes als die Natur des Selbstbewusstseins, hat keine anderen Momente oder Bestimmungen als das Ich selbst.»[4] 4) Objektiv ist das zu der allgemeinen Subjektivität selbst Gehörende; im Gegensatz zu dem, was ein besonderes Subjekt kennzeichnet. »Betrachten wir zunächst den Ausdruck subjektiv, so kann dies heis-

[1] Siehe oben Grundl. d. Philos. d. Rechts.
[2] Ebenda.
[3] Log. II, S. 173.
[4] Log. II, S. 112.

sen ein Zweck, der nur der eines bestimmten Subjekts ist. In diesem Sinne ist ein sehr schlechtes Kunstwerk, das die Sache nicht erreicht, ein bloss subjektives.»[1] Hiermit mag zusammengestellt werden: »Vernünftige Grundsätze, vollkommene Kunstwerke u. s. f. heissen insofern objektive, als sie frei über alle Zufälligkeit sind. Obschon vernünftige, theoretische oder sittliche Grundsätze nur dem Subjektiven, dem Bewusstsein angehören, so wird das An- und Fürsichseiende derselben doch objektiv genannt.»[2] Und in der Enzyklopädie heisst es: »— — —, indem das Denken dem Inhalte nach insofern nur wahrhaft ist, als es in die Sache vertieft ist, und der Form nach nicht ein besonderes Sein oder Tun des Subjekts, sondern eben dies ist, dass das Bewusstsein sich als abstraktes Ich als von aller Partikularität sonstiger Eigenschaften, Zustände u. s. f. befreites verhält und nur das Allgemeine tut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist. — Wenn Aristoteles dazu auffordert, sich eines solchen Verhaltens würdig zu halten, so besteht die Würdigkeit, die sich das Bewusstsein giebt, eben darin, das besondere Meinen und Dafürhalten fahren zu lassen und die Sache in sich walten zu lassen. — Die Gedanken können nach diesen Bestimmungen objektive Gedanken genannt werden — — —.»[3] Dies ist der Objektsbegriff, den wir bei KANT und einigen Nachkantianern fanden. Die allgemeine Subjektivität soll jedoch nicht das allen besonderen Subjekten Gemeinsame sein. Das Allgemeine als das Gemeinsame ist die niedrigste Art von Allgemeinheit. »Die niedrigste Vorstellung, welche man vom Allgemeinen haben kann, wie es in der Beziehung auf das Einzelne ist, ist dies äusserliche Verhältnis derselben, als eines bloss Gemeinschaftlichen.»[4] Es giebt indessen einen solchen Begriff von dem Allgemeinen als dem Gemeinsamen. Insofern das Einzelne andere Einzelne ausschliesst, ist das Allgemeine das Gemeinsame. »Die Allgemeinheit auf diese Einzelnen als gleichgültige Eins bezogen, — und bezogen muss sie darauf werden, weil sie Moment des Begriffes der Einzelnheit ist, — ist sie nur das Gemeinsame derselben.»[5] Nun ist zwar der Begriff als das Einzelne nicht ausschliessend, dies bedeutet aber nur, dass seine Ausschliessung auch Identität ist. »Das Einzelne nun

[1] Grundl. d. Philos. d. Rechts, S. 61.

[2] Log. II, S. 173.

[3] Enzykl., S. 33, 34.

[4] Log. II, S. 62.

[5] Ebenda.

ist wohl auch Dieses, als das aus der Vermittlung hergestellte Unmittelbare; es hat sie aber nicht ausser ihm, es ist selbst repellierende Abscheidung, die gesetzte Abstraktion, aber in seiner Abscheidung selbst positive Beziehung.»[1] Das Allgemeine ist also hier (in der Sphäre des Begriffes) das Gemeinsame, das, da die Einzelnen in ihrer Ausschliessung auch positiv sich auf einander beziehen, auch nicht das Gemeinsame ist. Das Allgemeine ist das Gemeinsame, da aber die Einzelnen auch identisch sind (»positive Beziehung» ist ja für Hegel stets Identität), so ist es das Einzelne selbst. Das Gemeinsame als identischen Einzelnen gemeinsam ist eben dieses Einzelne. Hegel will den seiner Meinung nach quantitativen Charakter der Begriffe der gewöhnlichen Logik von allgemein und einzeln überwinden, tut dies aber so, dass er das Allgemeine als selbst einzeln und das Einzelne als selbst allgemein fasst. »Was zu jenem Versuche zunächst verleitet hat, ist vornehmlich das quantitative Verhältnis, in welchem Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit zu einander stehen sollen; das Allgemeine heisst weiter als das Besondere und Einzelne, und das Besondere weiter als das Einzelne. Der Begriff ist das Konkreteste und Reichste, weil er der Grund und die Totalität der früheren Bestimmungen, der Kategorien des Seins und der Reflexionsbestimmungen ist; dieselben kommen daher wohl auch an ihm hervor. Aber seine Natur wird gänzlich verkannt, wenn sie an ihm noch in jener Abstraktion festgehalten werden; wenn der weitere Umfang des Allgemeinen so genommen wird, dass es ein Mehreres oder ein grösseres Quantum sei, als das Besondere und Einzelne. Als absoluter Grund ist er die Möglichkeit der Quantität, aber ebensosehr der Qualität, d. h. reine Bestimmungen sind ebensowohl qualitativ unterschieden; sie werden daher dann schon gegen ihre Wahrheit betrachtet, wenn sie unter der Form der Quantität allein gesetzt werden. So ist ferner die Reflexionsbestimmung ein Relatives, in der ihr Gegenteil scheint; sie ist nicht im äusserlichen Verhältnisse, wie ein Quantum. Aber der Begriff ist mehr als alles dieses; seine Bestimmungen sind bestimmte Begriffe, wesentlich selbst die Totalität aller Bestimmungen.»[4] Wird das Begriffsverhältnis als quantitatives Ausschliessungsverhältnis gedacht, so wird, meint also Hegel, das Allgemeine das abstrakt Allgemeine, Gemein-

[1] Ebenda.

[2] Log. II, S. 57.

same. Da der Begriff nicht quantitativ ist, so ist dies indessen widersprechend. Nun hält er jedoch, wie wir gesehen haben, an dieser Auffassung des Allgemeinen als eines quantitativen Begriffs, des für mehrere Gemeinsamen, fest, will aber dadurch davon loskommen, dass er den Begriff als nicht *nur* quantitativ, sondern auch als nicht quantitativ fasst. Wir haben oben gesehen, dass das Begriffsverhältnis das Ausschliessungsverhältnis war, das auch Identität, Zusammenfallen ist. Das Allgemeine soll nun auch nicht *nur* von dem Einzelnen ausgeschlossen, sondern auch identisch damit sein. Ist es von den Einzelnen ausgeschlossen, abstrakt allgemein, so können die Einzelnen nicht identisch sein, da ihre abstrakten Bestimmungen sie von einander ausschliessen. Das abstrakt Allgemeine ist dann das den Einzelnen Gemeinsame. Das Allgemeine als eine eigene Bedeutung besitzend, nicht nur einen anderen Ausdruck für das Einzelne darstellend, ist also auch für Hegel das Gemeinsame, das seiner eigenen Meinung nach quantitativ Allgemeine. Das begriffsmässig Allgemeine wird das quantitativ Allgemeine, das Gemeinsame, das nicht allgemein, gemeinsam, sondern einzeln ist. Es ist dasselbe Verhältnis, das wir mit Bezug auf Identität und Unterschied fanden. Hegel wollte auf dieselbe Weise die abstrakte Identität dadurch überwinden, dass er sie als eins mit dem Unterschied fasste. — Die allgemeine Subjektivität ist also nicht das allen einzelnen Subjekten Gemeinsame, sondern das Gemeinsame, das selbst eins mit dem Einzelnen ist. — In gleicher Weise sahen wir bei Kant, dass die transzendentale Apperzeption zugleich das allgemeine Subjekt und ein einzelnes war. Die Objektivität war die allgemeine Subjektivität, die zugleich einzelnes Subjekt war.

Noch mehr Bedeutungen der Objektivität könnten natürlich dadurch angegeben werden, dass die den verschiedenen Subjektbegriffen entsprechenden Objektsbegriffe aufgeführt würden. Wird das Objekt als das dem mit seinem Inhalt verschmolzenen Selbstbewusstsein oder Bewusstsein Entgegenstehende gefasst, so erhält man das Objekt als das Ding an sich. Da dieses demnach nicht Inhalt des Bewusstseins oder Selbstbewusstseins ist, so wird es nicht gewusst. Es wird aber nicht gewusst, sagt Hegel, weil dort nichts zu wissen ist. »Es kann bemerkt werden, dass sich hier der Sinn des Dings-an-sich ergiebt, das eine sehr einfache Abstraktion ist, aber eine Zeit lang eine sehr wichtige Bestimmung, gleichsam etwas Vornehmes, so wie der Satz, dass wir nicht wis-

sen, was die Dinge an sich sind, eine vielgeltende Weisheit war. — Die Dinge heissen an-sich, insofern von allem Sein-für-Anderes abstrahiert wird, das heisst überhaupt, insofern sie ohne alle Bestimmung, als Nichtse gedacht werden. In diesem Sinn kann man freilich nicht wissen, was das Ding an sich ist. Denn die Frage was? verlangt, dass Bestimmungen angegeben werden; indem aber die Dinge, von denen sie anzugeben verlangt würde, zugleich Dinge-an-sich sein sollen, das heisst eben ohne Bestimmung, so ist in die Frage gedankenloser Weise die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt, oder man macht nur eine widersinnige Antwort. — Das Ding-an-sich ist dasselbe, was jenes Absolute, von dem man nichts weiss, als dass Alles Eins in ihm ist. Man weiss daher sehr wohl, was an diesen Ding an sich ist; sie sind als solche nichts als wahrheitslose, leere Abstraktionen. Was aber das Ding an sich in Wahrheit ist, was wahrhaft an sich ist, davon ist die Logik die Darstellung, wobei aber unter Ansich etwas Besseres als die Abstraktion verstanden wird, nämlich was etwas in seinem Begriffe ist; dieser aber ist konkret in sich, als Begriff überhaupt begreiflich, und als bestimmt und Zusammenhang seiner Bestimmungen in sich erkennbar.»[1] Das Ding an sich ist demnach als das Unbestimmte das Unwissbare, da es aber doch dieses Unbestimmte ist, das die aufgefassten Bestimmungen hat, so ist es wissbar. Das Ding an sich ist also sowohl das Abstrakte, Unwissbare, als auch das Konkrete, Wissbare, es ist das abstrakte Unwissbare, dass konkret ist und gewusst wird. Der Fehler bei dem transzendentalen Idealismus war der, dass er bei dem *nur* Abstrakten stehn blieb und es nicht auch als nicht abstrakt, konkret fasste. »Es ist schon oben bei dem Momente des Daseins, dem Ansichsein des Dings-an-sich erwähnt, und dabei bemerkt worden, dass das Ding an sich als solches nichts Anderes als die leere Abstraktion von aller Bestimmtheit ist, von dem man allerdings nichts wissen kann, eben darum weil es die Abstraktion von aller Bestimmung sein soll. — Nachdem so das Ding-an-sich als das Unbestimmte vorausgesetzt wird, so fällt alle Bestimmung ausserhalb desselben, in eine ihm fremde Reflexion, gegen welche es gleichgültig ist. Dem transzendentalen Idealismus ist diese äusserliche Reflexion das Bewusstsein. Indem dieses philosophische System alle Bestimmtheit der Dinge sowohl der Form als dem Inhalte nach in das Bewusstsein verlegt, so fällt es nach diesem

[1] Log. 1 1, S. 121.

Standpunkt in mich, in das Subjekt, dass ich die Baumblätter nicht als schwarz, sondern als grün, die Sonne rund und nicht viereckig sehe, den Zucker süss und nicht bitter schmecke; dass ich den ersten und zweiten Schlag einer Uhr als sukzedierend, und nicht neben einander, noch den ersten als Ursache, auch nicht als Wirkung des zweiten bestimme u. s. f. — — —. Aus der Natur des Dinges-an-sich und der äusserlichen Reflexion hat sich ergeben, dass dieses Äusserliche selbst sich zum Dinge-an-sich bestimmt, oder umgekehrt zur eigenen Bestimmung jenes ersten Dinges-an-sich wird. Das Wesentliche der Unzulänglichkeit des Standpunkts besteht nun darin, dass sie an dem abstrakten Dinge-an-sich als einer letzten Bestimmung festhält und die Reflexion, oder die Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit der Eigenschaften dem Dinge-an-sich gegenüber stellt, indem in der Tat das Ding-an-sich wesentlich jene äusserliche Reflexion an ihm selbst hat, und sich zu einem mit eigenen Bestimmungen, mit Eigenschaften begabten bestimmt, wodurch sich die Abstraktion des Dinges, reines Ding-an-sich zu sein, als eine unwahre Bestimmung erweist.»[1] Es ist also das ausserhalb der Reflexion fallende und als solches unbestimmte Ding an sich, das in der Reflexion gewusst und damit bestimmt wird. Die Existenz des unbestimmten, unwissbaren Dinges an sich ist demnach nicht verneint, oder genauer, sie ist sowohl bejaht als verneint. Es giebt ein unbestimmtes, unwissbares Ding an sich, dieses ist aber auch bestimmt und wissbar und damit nicht Ding an sich in dem früheren Sinne. Der Fehler des transzendentalen Idealismus besteht darin, dass er das Ding an sich als nur unbestimmt und unwissbar fasst. — Eine von Hegel selbst nicht gezogene Konsequenz ist natürlich die, dass es etwas Bestimmtes giebt, das doch unwissbar ist. Wenn es das Unwissbare, das bestimmt wird, ist, das die Bestimmungen hat, so muss es auch etwas unwissbares Bestimmtes geben, zugleich damit, dass es als bestimmt gewusst wird.

Von den drei verschiedenen Paaren von Gegensätzen zwischen Subjekt und Objekt, die Rickert unterscheidet[2], können zwei als oben erwähnt bezeichnet werden, wenigstens was den Subjektsbegriff angeht, nämlich das Bewusstsein überhaupt und das individuelle, psychologische Bewusstsein. Der erste Subjektsbegriff

[1] Log. I 2, S. 121—128.

[2] Der Gegenstand der Erkenntnis, S. 11 ff., S. 20 ff.; Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. 158 ff.

bei Rickert, das psychophysische Subjekt, liesse sich wohl auch bei Hegel wiederfinden, spielt aber bei ihm keine grosse Rolle. Der Gegensatz zwischen dem Bewusstsein mit seinem Inhalt auf der einen Seite und dem transzendentalen Gegenstand, dem Ding an sich, auf der anderen Seite wird von R. abgewiesen, kehrt aber doch in dem Gegensatz zwischen dem erkenntnistheoretischen Subjekt und dem transzendentalen Sollen wieder. Da dieses nicht darf aufgefasst werden können, in welchem Falle es nach R.'s Voraussetzungen eine immanente Wirklichkeit wird, und da das, was ich meine und also auffasse, wenn ich von dem Sollen spreche, nur immanente Wirklichkeit sein kann, so nimmt auch R. etwas Unwissbares, ausserhalb des Subjektes Fallendes an, dass, ob man es nun ein Wirkliches oder einen Wert nennen will, doch in dem angegebenen Sinne ein Ding an sich ist, das zugleich nicht ein Ding an sich ist.

Schliesslich wäre es auch möglich nachzuweisen, dass das Verhältnis zwischen den »seelischen» und »körperlichen» Bestimmungen des Individuums, das durchaus nicht dasselbe ist wie das zwischen Auffassendem und Aufgefasstem, doch auch bei Hegel damit verwechselt wird. Dadurch, dass die Seele die körperlichen Bestimmungen von sich schied und sie als Gegenstände sich entgegenstellte, entwickelte sie sich zu Bewusstsein. Das Verhältnis von Auffassendem und Aufgefasstem bei dem Individuum wurde auf diese Weise zu einem Verhältnis zwischen seinen psychischen und physischen Bestimmungen. Auch dies liesse sich als eine Konsequenz des Erkenntnisproblems nachweisen, wir sehen indessen hier davon ab.

In dem Erkenntnisproblem wurde vorausgesetzt, dass das Subjekt unmittelbar sich, aber nicht das Objekt auffasste. Das Subjekt ist daher zugleich als einseitiges, in sich undifferenziertes Subjekt, dem Objekt entgegengesetzt, und als in sich differenziertes, sich auf sich beziehendes Selbstbewusstsein angenommen. Es ist aber auch im letzteren Falle das einseitige Subjekt, das Selbstbewusstsein ist. Es ist dann leeres Selbstbewusstsein, Ich = Ich, ohne weiteren Inhalt. Wird nun darauf reflektiert, dass das von dem Subjekt Aufgefasste den Voraussetzungen gemäss eins mit diesem ist, so kann die Anzahl der Subjektsbegriffe willkürlich vermehrt werden. Das einfache Subjekt mit seinem Inhalt ist dann jedoch immer noch einfaches Subjekt, dem Objekt entgegengesetzt. Ist das Objekt in das Subjekt aufgenommen worden, so ist es sub-

jektiviert worden, und das neue Subjekt, das zugleich kein neues Subjekt ist, ist dann einem neuen Objekt entgegengesetzt. Das Gleiche gilt für das Selbstbewusstsein. Hat das Selbstbewusstsein einen bestimmten Inhalt, so ist dieser selbst in der reinen Bewegung Ich = Ich aufgegangen, wodurch jedoch zugleich ein neues Selbstbewusstsein, das einem neuen objektiv Existierenden gegenübersteht, entstanden ist. Auf diese Weise kann man stets fortgehn, und tatsächlich geht ja auch Hegel auf diese Weise fort. Das Subjekt ist für sich, aber es ist nicht für sich fürsichseiend u. s. w. Es muss aber doch, damit Erkenntnis bei den gegebenen Voraussetzungen möglich sei, eine schliessliche Einheit von Subjekt und Objekt geben, die nicht einseitig subjektiv oder objektiv ist. Da in dieser indessen das Subjekt dasselbe ist wie das Objekt, kann sie als absolutes Subjekt ebensosehr wie als absolutes Objekt bezeichnet werden. — Aus dem Obigen geht auch hervor, dass hierin sowohl die Bejahung als die Verneinung eines Dinges an sich liegt, und dass dieses sowohl den Inhalt der Erkenntnis als auch etwas, das nicht Inhalt derselben ist, bedeutet. — Ebenso wird es verständlich, wie die Subjektivität dazu kommen kann, das nur zu einem besonderen Subjekt Gehörige zu bezeichnen. In dem Begriff der Subjekt-Objektivität fallen die gewissen einzelnen Subjekte mit dem Begriff des einzelnen Subjekts sowohl wie mit dem Subjekt als solchem zusammen, wie oben gezeigt worden ist.

Die Dialektik, die für Hegel das Subjektive objektiv und das Objektive subjektiv macht, scheint z. B. Ulrici gar nicht erfasst zu haben. Er erstaunt nur und ereifert sich darüber, dass das, was als subjektiv bestimmt worden ist, dann auch als objektiv bestimmt wird. »Die Rechtsphilosophie steht indessen nicht nur mit der Enzyklopädie im Widerspruche, sondern sie widerspricht sich auch selbst, und kommt dadurch wieder mit der Enzyklopädie überein. § 28 heisst es nämlich: »— — —.» Hier liegt der Widerspruch offen zu Tage. Der objektive Wille, der ohne die unendliche Form des Selbstbewusstseins, in seinem Objekte oder seinem Zustande völlig aufgeht, kann ja unmöglich objektiver Wille genannt werden. Denn eben damit ist ja die Freiheit, »die allgemeine Bestimmtheit des Willens oder sein Selbstbestimmen selbst» nicht Gegenstand und Inhalt seiner selbst; und doch war ja nur dies, dass der freie Wille die Freiheit zu seinem Gegenstande habe, nicht also in irgend ein Objekt versenkt sei, der Begriff des objektiven Willens. Oder soll etwa das Objekt, in das er sich ver-

senkt, die Freiheit selbst sein? Dann aber kann doch von diesem Willen unmöglich behauptet werden, dass er nicht bei sich, sondern mit dem Objekt verwickelt sei und eben darin seine Endlichkeit bestehe.»[1] Eine Kritik, die lediglich in einem derartigen Hinweis darauf besteht, dass bei Hegel das Subjektive auch etwas Objektives ist und umgekehrt, erscheint eigentümlich, da Hegel ja selbst nachweisen will und an der angeführten Stelle direkt sagt, dass die Begriffe dialektisch sind. Sei es auch noch so richtig, dass das Subjektive nicht das Objektive und das Objektive nicht das Subjektive sein kann, so kann die blosse Behauptung davon oder der Hinweis darauf gegenüber Hegel und in einer Kritik desselben wohl keinen Wert besitzen. Man brauchte dann auf dieselbe Weise nur zu sagen, dass Sein ja nicht Nichts, die Identität nicht Unterschied, das Denken nicht die Natur sein kann u. s. w. Das Eigentümliche ist aber, dass Ulrici selbst annimmt, dass das Denken seinem Begriff nach ebensowohl widersprechend als identisch ist. Bei ihm tritt vielleicht noch deutlicher als bei anderen Hegelkritikern hervor, dass sie bei der Kritik Hegels in Wirklichkeit sich auch gegen sich selbst wenden. »Aus dem Satze der Identität ergiebt sich nun aber unmittelbar sein Gegensatz, der Satz der Nichtidentität: a ist zugleich nicht gleich a, indem das erste a nicht das zweite ist, oder weil a, indem es sich auf sich bezieht (d. h. sich selbst gleich ist), zugleich sich in sich dirimiert, womit es sich selbst erst gegenübersteht und sich auf sich zu beziehen vermag. — — —. Denn das Denken, indem es notwendig sich selbst als seiend denkt, mithin das Sichdenken, ist 1) einfaches Denken, 2) gedachtes Denken, das von dem einfachen Denken sich unterscheidet, und doch zugleich selbst Denken, mithin mit dem ersten Denken auch zugleich identisch ist.»[2] Ebenso nimmt er hiermit den Gegensatz als in einer Einheit gegeben an. Ausser den beiden angegebenen Momenten wird in dem Denken auch unterschieden »3) der aufgehobene Gegensatz oder die konkrete unterschiedene Einheit des Denkens und des Gedankens mit sich wie mit dem Sein.»[3] Der Fehler bei Hegel soll der sein, dass er annimmt, das Sein und das Nichts verschwänden in dem Werden und blieben nicht auch als Sein und Nichts bestehen. »Wäre

---

[1] Ulrici, Über Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie, S. 146 —149.

[2] S. 50.

[3] S. 53.

letztere (die Hegelsche Methode) dasselbe mit jener (der in der absoluten Denknotwendigkeit liegenden Form des Denkens), so müsste das Sein nicht sich aufheben zum blossen Momente des Werdens, sondern es müsste vielmehr sich in sich unterscheiden, und somit 1) als das reine Sein, 2) aber als der in sich antithetische Gegensatz des Seins und des Nichtseins oder als das Werden, und 3) als die konkrete Einheit dieses Unterschiedes, als Dasein sich darstellen.»[1] Der Unterschied von Hegel ist hier schwer zu entdecken. Ulrici nimmt ein reines Sein und ein reines Nichts an, er nimmt ihre Verschiedenheit und ihre Identität an. Hiermit ist ja der Hegelsche Gedanke gegeben. Wenn dann abweichend von Hegel ihre Verschiedenheit Werden, ihre Einheit Dasein genannt wird, so spielt das ja keine Rolle. Hegel soll mit Unrecht annehmen, dass das Sein Nichts *wird*, und dass es damit im Nichts, und beide im Werden verschwinden. Nach Hegel aber sind ja die Momente in der Einheit sowohl aufgehoben als bewahrt. Ebenso unverständlich sind die übrigen Unterschiede, die angegeben werden. So soll z. B. Hegel nur ein »Sichinsichunterscheiden annehmen, nicht ein »sich von dem Andern Unterscheiden». Doch heisst es auch von dieser »Verschiedenheit», die bei Hegel fehlen soll, dass sie »konkrete, sich selbst aufhebende und somit in die Einigung der Verschiedenen übergehende Verschiedenheit»[2] ist. Dies ist ja aber eben Hegels Meinung. Es liegt hier dem Theisten Ulrici daran, das Absolute von dem Relativen, Gott von der Welt zu unterscheiden und die Hegelsche Immanenz zu vermeiden, in Wirklichkeit erhält er aber dieselbe Immanenz, die zugleich Transzendenz ist, und dieselbe Transzendenz, die Immanenz ist, wie Hegel.

V. Die nur formalistische Auffassung des Subjektsbegriffs bei Kant, Fichte und Schelling und Hegels Kritik derselben.

Dieser in dem Subjektivismus und dem Erkenntnisproblem liegende notwendige Wechsel der Bedeutung der Begriffe Subjekt und Objekt kann auch das Verhältnis, sowohl was Übereinstimmungen wie Verschiedenheiten betrifft, zwischen Kant, Fichte, Schelling und Hegel erklären, die von denselben Problemvoraussetzungen

[1] S. 56.

[2] S. 57.

aus zu ihren verschiedenen Gedankengängen geführt werden. Für KANT war in der Problemstellung zunächst das Subjekt das individuelle, menschliche Subjekt. Wenn er fragt, wie Objektivität der Erkenntnis möglich ist, wenn er ferner das Objekt als etwas fasst, das dem Subjekt entgegensteht und es bindet, um dann in der Problemlösung zu finden, dass dies dasselbe ist wie die Einheit der Apperzeption, das Subjekt überhaupt, so muss das Subjekt in der Fragestellung, das Subjekt, in Bezug auf welches die Objektivität der Erkenntnis problematisch war, das individuelle Subjekt sein. Durch die Forderung, die in der Voraussetzung des Problems liegt, dass das Subjekt der Erkenntnis eins mit dem Objekt sein muss, wodurch die einzig mögliche Problemlösung, der Begriff der Subjekt-Objektivität, schon angegeben ist, wird indessen das Erkenntnissubjekt, das in der Fragestellung das individuelle Subjekt war, in der Antwort verändert und wird zum Subjekt überhaupt. Die Frage, wie die Erkenntnis des individuellen Subjekts allgemeingiltig und notwendig sein kann, wird nie beantwortet, denn das, was nachgewiesen wird, ist, wie das, was dem Subjekt überhaupt angehört, objektive Giltigkeit besitzen kann, und dies wird dahin beantwortet, dass das Subjekt überhaupt, die Einheit der Apperzeption, das Objekt ist. Oder auch kann man sagen, dass durch die Forderung einer Subjekt-Objektivität der Erkenntnis das individuelle Subjekt mit dem Subjekt überhaupt zusammenfällt, und in der Annahme, dass das zum Subjekt Gehörige nur durch die Einheit des Subjekts mit dem Objekt Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit besitzt, ist auch die Objektivität der Erkenntnis des individuellen Subjekts erklärt worden, indem dieses in der Erkenntnis in dem Subjekt überhaupt aufgeht. Einerseits ist also nicht gezeigt, wie das individuelle Subjekt objektive Erkenntnis besitzen kann, andererseits ist dies kein besonderes Problem, da das individuelle Subjekt in der Erkenntnis in dem allgemeinen aufgehn soll. Das Erkenntnissubjekt ist sowohl als auch ist nicht das individuelle Subjekt. Aber auch wenn man das Erkenntnissubjekt als das Subjekt überhaupt betrachtet, das eins mit dem Objekt ist, so ist doch diese Subjekt-Objektivität bei KANT nur abstrakt, eine leere Form, und er giebt nie eine Antwort auf die Frage, wie in dieser leeren Form eine empirische Mannigfaltigkeit gegeben sein kann. In Wirklichkeit findet sich bei ihm die Forderung, dass das, was gewusst wird, eins mit dem Subjekt selbst sein soll, dass Erkenntnis mithin möglich nur von dem ist,

was sich in reine Form auflösen lässt, andererseits setzt doch aber das Subjekt das Objekt als etwas Anderes als sich, die Form einen Inhalt voraus. Als der subjektiven Form gegenüberstehend ist dieser Inhalt das Objektive. Das Objekt wurde in der Problemlösung von dem Subjekt verschlungen, da dieses aber doch als leere Form gefasst wurde und werden musste, kehrte es als der empirische Inhalt der Erkenntnis wieder. Da hätte sich auch aufs neue die Frage erheben müssen, wie die empirische Mannigfaltigkeit in die Form aufgenommen werden kann. Man kann ja sagen, dass dies auch in der Lehre vom Schematismus geschieht, hier werden aber doch stets Form und Inhalt als gegeben vorausgesetzt, und die Frage wird nicht ihrer vollen Bedeutung nach gestellt, in welchem Falle sie eine Aufgabe hätte sein müssen, aus der Form den Inhalt zu deduzieren. Man kann auch sagen, dass ein Versuch in der Richtung vorliegt, wenn er die Form als Bedingung für die empirische Mannigfaltigkeit selbst fasst, insofern dies aber nicht bedeuten soll, dass die empirische Mannigfaltigkeit in der Form aufgelöst wird, kehrt nur das Problem wieder. In der empirischen Mannigfaltigkeit müssen dann aufs neue Form und Inhalt unterschieden werden u. s. w. in infinitum. Mit der Annahme von Form und Inhalt bleibt das aufgestellte Problem ungelöst bestehen. Die Sache ändert sich nicht dadurch, dass der empirische Inhalt als das Subjektive, »Zufällige», gegenüber der Einheit der Apperzeption als der objektiven, allgemeingiltigen und notwendigen Einheit gefasst wird. Wird betont, dass die Einheit der Apperzeption die objektive Einheit ist, so wird die darin verbundene Mannigfaltigkeit das rein Subjektive, und da die objektive Einheit das Subjekt überhaupt ist, so wird sie das individuell Subjektive, die Mannigfaltigkeit der Sensationen, die in den einzelnen Subjekten gegebene Sensationsmannigfaltigkeit. Da das Notwendige das allgemeine Subjekt war, so wird dieses zu dem Zufälligen. Die Frage, wie die sensitive Mannigfaltigkeit eine allgemeingiltige und notwendige Form erhalten kann, wird zu der Frage, wie das einzelne Subjekt objektive Erkenntnis besitzen kann, und solange nicht der Inhalt aus der Form deduziert ist, bleibt die Frage ungelöst bestehn. — Andererseits muss, wenn man betont, dass die Einheit der Apperzeption das Subjekt ist, der Inhalt, die sensitive Mannigfaltigkeit, das objektive Moment der Erkenntnis repräsentieren. Er soll zwar nicht ein von dem Subjekt Unabhängiges, ein Ding an sich, sein, hat aber doch seinen Grund in

diesem. Das Subjekt selbst als leere Form setzt etwas Anderes, ein Objekt, voraus. Als Inhalt der Erkenntnis ist dieses indessen den Voraussetzungen gemäss selbst subjektiv. Das Andere als die subjektive Form ist Objekt, ein Ding an sich, als Inhalt der Form aber ist es subjektiv. Nun forderte jedoch die subjektive Form einen Inhalt, der nicht subjektiv war, ein Ding an sich, wie aber ein Ding an sich Inhalt der Erkenntnis sein kann, war nicht erklärt. Die Frage bleibt ungelöst bestehn. Kant kommt demnach nie zur Einsicht der vollen Bedeutung des Problems, das er aufstellt, wie objektive Erkenntnis möglich ist, dass nämlich dies eine Forderung in sich schliesst, aus dem Subjekt das Objekt und damit jeden Inhalt der Erkenntnis herzuleiten. Er hält es für hinreichend, dass der allgemeine Begriff des Objekts aus dem Subjekt hergeleitet wird, und dass die empirische Mannigfaltigkeit ohne weiteres als nur gegeben angenommen werden kann. Damit ist das Objekt als ein besonderer Begriff behandelt, neben der empirischen Mannigfaltigkeit, als die formelle Einheit dieser aber ist es nicht ohne diese möglich und kann nicht aus dem Subjekt erklärt werden, ohne dass auch der Inhalt daraus hergeleitet wird. Es genügt nicht, dass das abstrakt Objektive mit dem Subjekt identifiziert wird, denn damit bleibt doch in der Erkenntnis etwas von dem Subjekt Unabhängiges bestehen, und die Frage kehrt wieder. — Indessen geht aus dem Dargelegten hervor, wie Kant in seinem Gedankengang von seinen subjektivistischen Voraussetzungen geleitet wird. Nach dem Gesagten bedarf dies ja keines weiteren Nachweises mehr. In diesen Voraussetzungen lag ja einerseits, dass das Erkenntnisproblem damit gelöst war, dass das Objekt seinem allgemeinen Begriff nach aus dem Subjekt hergeleitet wurde. Die in dem Objekt verknüpfte Mannigfaltigkeit dagegen brauchte nicht hergeleitet zu werden. Andererseits lag darin die Forderung, dass das Subjekt in sich nicht nur den allgemeinen Objektsbegriff, sondern auch jeden besonderen Begriff aufnehmen, dass aller Inhalt der Erkenntnis aus dem Subjekt hergeleitet werden sollte. Hierin liegt dann auch, dass ein von dem Subjekt Unabhängiges, ein Ding an sich, angenommen ist, zugleich damit dass es verneint ist. Kant giebt also nicht dem Problem die ganze Bedeutung, die konsequenterweise darin liegt, aus dem Subjekt die Erkenntnis sowohl der Form als dem Inhalt nach zu erklären.

Dies tut jedoch, wenigstens in höherem Grade, Fichte. Die Aufgabe der Philosophie ist nach ihm die, die Erfahrung zu er-

klären, den Grund zu dem System von Vorstellungen, die von einem Gefühl der Notwendigkeit begleitet sind, und zu dieser Notwendigkeit selbst anzugeben. Diese Vorstellungen sind diejenigen, die wir auf eine Wahrheit, welche unabhängig von uns festgestellt werden soll, als auf ihr Muster beziehen. Dieser Grund muss als Grund der Erfahrung ausser aller Erfahrung liegen. Das endliche Vernunftswesen hat nichts ausser der Erfahrung. Der Philosoph kann sich da über die Erfahrung nur durch Abstraktion erheben, durch die Freiheit des Denkens das trennen, was darin verbunden ist. Nun kommen in dem Bewusstsein von der Erfahrung zwei Bestandteile vor, das Ding und die Intelligenz. Der Philosoph kann von einem dieser Bestandteile abstrahieren und sich so über die Erfahrung erheben. Abstrahiert er von dem ersteren, so behält er eine Intelligenz an sich, d. h. geschieden von ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zurück; abstrahiert er von der letzteren, so behält er ein Ding an sich, d. h. ein Objekt, unabhängig davon, dass es in der Erfahrung vorkommt, als Grund der Erfahrung, zurück. Das erstere Verfahren wird Idealismus, das letztere Dogmatismus genannt. Dem ersteren gemäss sind die von einem Gefühl der Notwendigkeit begleiteten Vorstellungen Produkte der in der Erklärung vorausgesetzten Intelligenz, dem letzteren gemäss Produkte eines vorausgesetzten Dinges an sich. Nun muss aus sowohl praktischen als theoretischen Gründen zum Erklärungsgrund für die Erfahrung die Intelligenz an sich gewählt werden[1]. Die Aufgabe der Philosophie ist hier also als die bestimmt, aus der Intelligenz, als selbständig gefasst, die Vorstellungen zu erklären, die ich auf ein von mir Unabhängiges beziehe. Die Intelligenz als Erklärungsprinzip ist das Subjekt in der Vorstellung, im Bewusstsein, aber unter Abstraktion davon, dass es hier dem Objekt entgegengesetzt ist. Sie ist das absolutifizierte Subjekt, das damit aufhört, Subjekt zu sein, oder vielmehr sowohl Subjekt als nicht Subjekt im Bewusstsein ist. In gleicher Weise wird in »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre» das Prinzip als das absolute Subjekt angegeben. Es ist das Ich, das in dem Bewusstsein sich auffasst, es ist aber hiermit nicht länger reines Ich, das Ich des ersten Grundsatzes[2]. D. h. das reine Ich ist das Subjekt im Bewusstsein absolutifiziert. Es ist das Subjekt im Bewusstsein, und

[1] Fichtes sämtliche Werke, I, S. 423–40.

[2] S. 97.

es ist nicht das Subjekt im Bewusstsein. Daher kann auch Fichte dagegen opponieren, dass es als Subjekt bezeichnet wird. Im »Versuch einer neuen Darstellung der W.—L.» sagt er: »Das Ich ist nicht zu betrachten als blosses Subjekt, wie man es bis jetzt beinahe durchgängig betrachtet hat, sondern als Subjekt-Objekt in dem angegebenen Sinne.»[1] Es ist also nicht *bloss* Subjekt, es ist aber doch Subjekt, in Einheit mit dem Objekt. Es ist also das Subjekt in dem Bewusstsein, in Einheit mit dem Objekt, das als solches nicht länger Subjekt im Bewusstsein ist. Das Subjekt-Objekt ist nicht Auffassung, Bewusstsein, sondern Voraussetzung für alles Bewusstsein. Indem ich mir eines Gegenstandes bewusst bin, bin ich mir eigentlich meines Denkens des Gegenstandes bewusst, und nur insofern ich mir dieses Denkens bewusst bin, bin ich mir des Gegenstandes bewusst. Um mir aber meines Denkens bewusst zu sein, muss ich mir meiner bewusst sein. Ich bin mir also meiner bewusst. Hier aber unterscheide ich notwendig zwischen dem denkenden Ich und dem in dem Denken desselben Gedachten. Damit ich aber dies soll tun können, muss wieder das Denkende in diesem Denken Objekt für ein höheres Denken sein. Ich war mir ja nämlich des Gegenstandes bewusst, nur insofern ich mir meiner bewusst war. Ich erhalte so ein neues Subjekt, das sich dessen bewusst ist, was vorher Selbstbewusstsein war. Auf diese Weise kann man in Unendlichkeit fortgehn und braucht für jedes Bewusstsein ein neues Bewusstsein, dessen Objekt das erste ist, und kommt also nie dazu, ein wirkliches Bewusstsein annehmen zu können. Der Grund für dieses Resultat ist, dass in jedem Bewusstsein Subjekt und Objekt als von einander verschieden betrachtet werden. Da nun das Resultat, dass es kein Bewusstsein giebt, falsch ist, so muss der Grund falsch sein. Es giebt also ein Bewusstsein, in welchem das Subjektive und das Objektive überhaupt nicht unterschieden werden können, sondern absolut ein und dasselbe sind[2]. Dies ist nun die Subjekt-Objektivität, das Prinzip der Wissenschaftslehre. Es soll zwar nicht selbst Auffassung und demnach auch nicht Auffassung von sich sein, es ist aber doch das »Auffassen» in dem Auffassen von etwas, im Bewusstsein, aber das Auffassen als selbst identisch mit sich als aufgefasst. Es ist also das Subjekt und zwar das Subjekt im Bewusstsein, aber als Subjekt-Objekt. Das Subjekt, das an sich Ob-

---

[1] S. 329.

[2] S. 526—27.

jekt ist, ist von der Relation zum Objekt losgerissen, absolutifiziert, und das absolutifizierte Subjekt, das jedoch als Subjekt ein Objekt voraussetzt, muss das Subjekt werden, das selbst Objekt ist. — Fichtes Aufgabe ist es also, aus dem Subjekt, das als Erklärungsprinzip absolut und damit Subjekt-Objektivität ist, die Vorstellung von dem Objekt oder, was als dasselbe nachgewiesen worden ist, das Objekt selbst zu erklären. Hierbei will er aber nicht nur die Erkenntnis ihrer Form nach, sondern auch ihrem Inhalt nach erklären, oder genauer, mit der vollständigen Herleitung der Form soll auch der Inhalt hergeleitet sein. Dies ist nämlich der Inbegriff selbst aller Formen. »Form und Stoff sind nicht besondere Stücke, die gesamte Formheit ist der Stoff — — —.»[1] Zwar heisst es in der anderen Einleitung zur Wissenschaftslehre, dass das Empirische der Erkenntnis, Kants »Empfindung», nicht deduziert werden kann. Dieses Empirische der Erkenntnis ist die bestimmte Begrenzung, die eine notwendige Bedingung für das Bewusstsein ist. »Es ist, wie wir sehen, aus der Möglichkeit des Ich die Notwendigkeit einer Beschränktheit derselben überhaupt abgeleitet worden. Die Bestimmtheit derselben aber kann daher nicht abgeleitet werden, denn sie selbst ist ja, wie wir sehen, das Bedingende aller Ichheit. Hier sonach hat alle Deduktion ein Ende. Diese Bestimmtheit erscheint als das absolut Zufällige, und liefert das bloss Empirische unserer Erkenntnis.»[2] Solchenfalls aber scheint das Empirische der Erkenntnis das ursprüngliche Nicht-Ich zu sein, dessen Deduktion zwar die Aufgabe der Wissenschaftslehre ist, das aber doch theoretisch durchzuführen sich unmöglich erweist. Es soll auch diese bestimmte Begrenzung sein, die die Philosophie auf das praktische Gebiet hinübertreibt. »Diese meine Beschränktheit in ihrer Bestimmtheit offenbart sich in Beschränkung meines praktischen Vermögens (hier ist es, wo die Philosophie aus dem theoretischen Gebiete in das praktische hinüber getrieben wird), — — —.»[3] Hiermit kann die Darstellung in »Grundlage usw.» verglichen werden, nach welcher wir in der Deduktion des Nicht-Ichs schliesslich zu dem praktischen Gebiet übergehn müssen, da eine Lösung des Widerspruchs sich als unmöglich erweist[4]. Wie es sich hiermit nun auch verhalten möge,

[1] S. 443.
[2] S. 489.
[3] Ebenda.
[4] S. 115.

in der Verwerfung von Kants Ding an sich liegt also stets bei Fichte eine Tendenz, aus dem Ich die Erkenntnis sowohl der Form als dem Inhalt nach erklären zu wollen. Soll der Inhalt nicht als ein Ding an sich seiend oder seinen Grund in einem solchen besitzend gefasst, so muss er durchweg subjektiv und aus dem Subjekt hergeleitet werden. — Wenn nun aber auch Fichte fordert, dass in dem Subjekt auch der ganze Inhalt der Erkenntnis enthalten sein soll, so bleibt dies doch nur eine Forderung. Das Ich ist und bleibt das rein Differenzlose, und die Differenz darin, mit deren Herleitung der ganze Inhalt der Erkenntnis hergeleitet sein soll, ist nur gefordert, eine stets ungelöste Aufgabe. Das Ich ist die Kopula in dem Urteil, die Verbindung ohne Verbundene, die reine Einheit. Der Satz: A ist A ist derselbe wie der: wenn A ist, so ist A. Durch den Satz wird ein notwendiger Zusammenhang zwischen wenn und so ausgedrückt, ein Zusammenhang zwischen dem A, das die logische Stellung des Subjekts einnimmt, und dem, das als Prädikat steht, und das demnach durch die Kopula des Urteils ausgedrückt ist. Fichte bezeichnet diesen Zusammenhang mit X, und dieses X ist das reine Ich, Ich = Ich oder Ich bin, das demnach die Kopula in dem Urteil ist[1]. Es ist nicht so, dass der Satz: Ich bin Ich, ein Urteil in eigentlichem Sinne ist, denn hier sind keine Differenten, die in dem Urteil verbunden sind. »Man nehme an, dass das im obigen Satze in der Stelle des formalen Subjekts stehende Ich das schlechthin gesetzte, das in der Stelle des Prädikats aber das seiende bedeute; so wird durch das schlechthin gültige Urteil, dass beide völlig Eins seien, ausgesagt — — —.«[2] Die Differenz in diesem Urteil ist die zwischen dem Ich, das ist, und dem Ich, das sein eigenes Sein setzt, zwischen Handeln und dem Produkt des Handelns, dem Tätigen und dem, was durch die Tätigkeit hervorgebracht wird. Diese aber sind nicht different, sondern ein und dasselbe. »Handlung und Tat sind Eins und ebendasselbe.«[3] Das Ich ist demnach die Verbindung ohne Verbundene, die Kopula, durch welche keine Differenten auf einander bezogen werden, und somit die differenzlose Einheit. — Ein Urteil über das Ich ist ein thetisches Urteil, ein solches aber widerstreitet der logischen Form

[1] S. 93—95.
[2] S. 96.
[3] Ebenda.

des Urteils, der Differenz zwischen Subjekt und Prädikat, und kann nie ausgeführt werden, bleibt nur eine Aufgabe. »Ein thetisches Urteil aber würde ein solches sein, in welchem etwas keinem anderen gleich und keinem anderen entgegengesetzt, sondern bloss sich selbst gleich gesetzt würde: es könnte mithin gar keinen Beziehungs- oder Unterscheidungsgrund voraussetzen: sondern das Dritte, das es der logischen Form nach doch voraussetzen muss, wäre bloss eine Aufgabe für einen Grund.»[1] Das Ich, dass absolute Subjekt, ist also das Differenzlose. Dies wird auch durch deutliche Ausprüche in der praktischen Wissenschaftslehre bestätigt. »Es ist völlig klar, dass das Ich, inwiefern es ist, wie es sich setzt, und sich setzt, wie es ist, schlechterdings sich selbst gleich sein müsse, und dass insofern in ihm gar nichts Verschiedenes vorkommen könne; und daraus folgt denn freilich sogleich, dass wenn etwas Verschiedenes in ihm vorkommen soll, dasselbe durch ein Nicht-Ich gesetzt sein müsse.»[2] Die Differenz, die wir in dem Urteil über das Ich darin einführen, ist nur in unserer Ausdrucksweise da. »Produkt und Tätigkeit, und Tätiges sind hier Eins und ebendasselbe (§ 1), und bloss um uns ausdrücken zu können, unterscheiden wir sie.»[3] Das absolute Subjekt ist also das Differenzlose, und die Aufgabe ist die, daraus die Differenz und mit dieser allen Inhalt der Erkenntnis herzuleiten. Bei Kant war diese Aufgabe nicht gestellt, er forderte überhaupt nicht, dass der Erkenntnisinhalt aus dem Subjekt hergeleitet werden sollte. Was die kategorialen Formen betrifft, so wurden diese ja als dem Subjekt angehörig gefasst, aber nicht daraus hergeleitet, sondern aus der Erfahrung vermittelst der formalen Logik aufgenommen. Kant stellte demnach auch nie das absolute und als solches differenzlose Subjekt als Prinzip für die Deduktion auf, wenn natürlich auch, infolge seines subjektivistischen Grundstandpunktes, eine deutliche Tendenz hierzu bei ihm vorhanden war[4]. Einerseits war also bei ihm das Subjekt nicht rein formal, sondern enthielt die Kategorien oder wenigstens die analytischen Urteilsformen, andererseits forderte er jedoch nicht, dass die Erkenntnis als ihrem Inhalte nach durch das Subjekt gegeben nachgewiesen werden

[1] S. 116.

[2] S. 271.

[3] S. 256.

[4] Siehe des Verf.s Abhandlung »Kritik av subjektivismen etc.», der hier bei der Darstellung besonders Fichtes gefolgt worden ist.

sollte. Für Fichte ist dagegen das absolute Subjekt einerseits das rein Formale, Undifferenzierte, andererseits fordert er jedoch, dass daraus der ganze Inhalt der Erkenntnis hergeleitet werden soll. Zwar soll das Prinzip, heisst es in der ersten Einleitung, nicht die unbestimmte Intelligenz, sondern die bestimmte sein. Zwar soll die Intelligenz gesetzesbestimmt sein, nach bestimmten Gesetzen handeln, diese giebt sich aber die Intelligenz selbst gemäss einem höchsten Grundgesetz, das ihr Wesen ist, und das offenbar nichts anderes als der erste Grundsatz: Ich bin, sein kann. »Sie (die Intelligenz) giebt im Verlaufe ihres Handelns sich selbst ihre Gesetze»[1]. Wenn nun aber demnach zwar gefordert wird, dass aus dem absoluten und damit undifferenzierten Subjekt die Erkenntnis sowohl der Form als dem Inhalt nach hergeleitet werden soll, zo zeigt sich dies indessen unausführbar, und das Subjekt bleibt stets die leere Form. Der Widerspruch ist unlösbar, die Lösung ist nur gefordert. Hierüber mehr weiter unten. Fichte wird »Formalist», denn die Form erhält nie einen Inhalt. Das absolute Subjekt, das Erklärungsprinzip bei Fichte, ist zwar Subjekt-Objekt, die Differenz ist hierin aber nicht bewahrt. Das Objekt ist hierin von dem Subjekt verschlungen, und das absolute Ich wird die Subjekt-Objektivität als reines, leeres Subjekt. Oder: das Nicht-Ich kann nur als gegeben angenommen werden, ohne aus dem Ich hergeleitet werden zu können, welches daher stets eine leere Form bleibt, wenn auch die Deduktion und damit die Konkretion des Ich gefordert ist.

Über diesen Formalismus hinaus erhebt sich auch SCHELLING nicht. Soweit er etwas wesentlich Neues über Fichte hinaus gesagt haben soll, muss es wohl in der Identitätsphilosophie geschehen sein. Das Prinzip ist hier die totale Indifferenz von Subjektivem und Objektivem[2]. Soll dies etwas Anderes als Fichtes absolutes Subjekt sein, so muss der Unterschied der sein, dass, wenn für Fichte das absolute Subjekt das Subjekt war, losgerissen von seiner Relation zum Objekt und damit, da es nicht möglich ist ohne Objekt, als dieses in sich besitzend, identisch damit gedacht, für Schelling die Vernunft die Indifferenz von Subjektivem und Objektivem, die Identität, ist, in der die Bestimmtheit sowohl des Subjekts wie des Objekts getilgt ist, und die demnach das Unbe-

---

[1] S. 441.

[2] Siehe BURMAN, Die Transzendentalphilosophie Fichte's und Schelling's Upsala 1892, S. 268.

stimmte, Null, ist. Bei Fichte war das Prinzip das Subjekt als das Unbestimmte. Bei Schelling sollte es dann die reine Unbestimmtheit weder als Subjekt noch als Objekt sein. Aus der absoluten Identität soll die Duplizität oder die Subjekt-Objektivität, deren Indifferenz sie ist, das Bewusstsein, die Endlichkeit, hergeleitet werden[1]. Fichte war hierbei von dem Nicht-Ich als ursprünglich gegeben ausgegangen, und nur hierdurch wurde die Deduktion gefordert. Andererseits findet sich bei ihm, wie wir später sehen werden, auch der Gedanke, dass das Nicht-Ich wirklich seinen Grund in Etwas hat, nämlich in dem sittlichen Sollen. Das Nicht-Ich ist ursprünglich gegeben und damit die Deduktion gefordert. Diese kann nicht durchgeführt werden, ihre Vollendung ist aber gefordert. Hierin liegt sowohl die Annahme, dass die Deduktion nicht durchgeführt werden kann, dass also die Sittlichkeit ihren Grund in dem ursprünglich gegebenen Nicht-Ich hat, als auch umgekehrt die, dass sie durchgeführt werden kann, dass das Nicht-Ich nicht ursprünglich gegeben ist, sondern seinen Grund in der Sittlichkeit und damit in dem Ich hat. Fichte hat aber nicht diese Gedanken als einen einzigen gemeint. Er hat nicht diese Doppelheit reflektiert und die Gedankengänge verbunden. Dies tut auch Schelling nicht. Gleichwie bei Fichte wohl die Seite überwiegt, dass das Nicht-Ich ursprünglich gegeben und die Deduktion nur gefordert, der Widerspruch unlösbar, die Vereinigung aber doch Ziel für das sittliche Streben ist, so tritt bei Schelling mehr die hervor, dass das endliche Bewusstsein (die Differenz) notwendig aus der absoluten Einheit (der Indifferenz) hervorgeht. »Es muss aber auch dargetan werden, wie das endliche Bewusstsein (die Differenz) aus der absoluten Einheit (Indifferenz) notwendig hervortrete, eine Frage, welche die WL. abweist, indem sie die absolute Einheit ursprünglich in Beziehung zu der relativen Einheit des Wissens setzt. Schelling aber, der alles in die verschlossene Nacht des absoluten Bewusstseins versenkt, muss wieder vom Standpunkte des Ewigen selbst, ohne ausser der höchsten Idee etwas vorauszusetzen, zum Ursprunge des wirklichen Bewusstseins und der Absonderung des Endlichen gelangen»[2]. Daher kann auch die Durchführung der Deduktion nicht bloss gefordert

---

[1] Burman, S. 270.

[2] Burman, S. 281. Doch tritt auch bei Schelling der andere, »transzendentale» Gesichtspunkt hervor (S. 289).

sein. »Nach Fichte ist die absolute Einheit nur auf praktischem Wege zu erreichen als Einheit von Freiheit und Gesetz; nach Schelling ist sie theoretische Wirklichkeit, wenn nur alles Subjektive und damit auch alles dadurch bedingte Objektive vertilgt werden»[1]. Indessen wird nach Schelling durch diese Deduktion dem Absoluten also nicht ein konkreter Inhalt gegeben, sondern es bleibt dieselbe leere, absolute Indifferenz. Die Deduktion wird nur eine Vertilgung jeder Bestimmtheit, ein Versenken von Allem in das Dunkel der absoluten Nacht[2].

Hegels Standpunkt gegenüber Fichte und Schelling brauchen wir nicht des näheren zu entwickeln. Es geht unmittelbar aus dem Gesagten hervor. Er hält einerseits an Fichtes Forderung, dass das Absolute konkrete Totalität und nicht nur wie bei Schelling reine Indifferenz sein soll, fest. Das Absolute darf nicht bloss als Substanz gefasst werden, sondern als Subjekt, eine Unmittelbarkeit, die Vermittlung mit sich ist, und eine Vermittlung, die als Vermittlung mit sich Unmittelbarkeit ist. Dies soll aber nicht wie bei Fichte etwas nur Gefordertes sein, etwas nur für den Willen, etwas, das sein soll, sondern es muss auch gedacht und wirklich sein. Hierdurch wird das Absolute bei Hegel nicht nur als die leere Form gefasst, sondern als die Form, die sich selbst einen Inhalt giebt. Es bleibt nicht wie bei Fichte und Schelling reine Indifferenz, sei es, dass diese wie bei Fichte als Subjekt oder wie bei Schelling als weder Subjekt noch Objekt gefasst wird. Es ist bei Hegel Subjekt-Objektivität, aber weder als nur reine Indifferenz noch als Subjekt, sondern als eine Indifferenz, in welcher die Differenz dennoch bewahrt ist. Fichte forderte eine Identität der Differenten, meinte aber, dass sie als widersprechend unmöglich zu denken sei. Schelling urgierte ihre notwendige Denkbarkeit, dachte sie aber so, dass die Differenz verschwand. Bei beiden ist natürlich der widersprechende Gedanke an eine Differenz in der Indifferenz und eine Indifferenz in der Differenz gegeben, dessen aber sind sie sich nicht bewusst, sondern sie suchen den Widerspruch zu vermeiden, Fichte dadurch, dass er die Identität als unmöglich durchzuführen erklärt, Schelling dadurch, dass er die Differenz als unwirklich erklärt. Hegel sieht die widersprechenden Gedanken-

---

[1] Burman, S. 302; siehe auch S. 286.

[2] Burman, S. 272—73, 281 f., 292, 301 f., 307. Vgl. hiermit Hegels oben referierte Darstellung des Schellingianismus in der Phänomenologie und in der Einleitung zur Enzyklopädie.

gänge und sieht sie als widersprechend ein, da sie aber von den gegebenen Voraussetzungen aus notwendig sind, so müssen sie, da die Voraussetzungen nicht verworfen werden, beide als wahr angenommen werden. Der Widerspruch ist daher nach Hegel selbst wahr und widerspruchslos, gleichwie das Widerspruchslose widersprechend ist.

Aus der obigen Darstellung geht auch hervor, wie diese verschiedenen Gedankengänge aus den subjektivistischen Voraussetzungen verstanden werden können. Die Subjekt-Objektivität kann ja, wie gezeigt, selbst als einseitiges Subjekt gefasst werden, sie ist das Subjekt in dem Bewusstsein als eins mit dem Objekt. Auf diese Weise ist sie und ist zugleich nicht einseitiges Subjekt. Mit dem Subjekt ist indessen das Objekt gegeben, und wenn es auch eins mit dem Subjekt sein soll, so bleibt es doch zugleich als etwas Anderes als dieses bestehn. Es ist sowohl bejaht als verneint. Damit ist indessen die Forderung gegeben, dass das Objekt aus dem Subjekt hergeleitet werden soll, zugleich damit dass anerkannt ist, dass diese unmöglich durchzuführen ist. Das Subjekt bleibt stets abstrakt und formal. — Andererseits ist die Subjekt-Objektivität als Identität von Subjekt und Objekt weder das eine noch das andere. Sie ist nicht Subjekt, denn das Subjekt als eins mit dem Objekt ist nicht länger Subjekt. Sie ist auch nicht Objekt, denn das Objekt als eins mit dem Subjekt ist nicht länger Objekt. Sie ist also weder Subjekt noch Objekt, eine andere Bestimmtheit ist hier aber nicht gedacht. Sie ist das absolute Unbestimmte. Aus diesem müssen dann sowohl Subjekt als Objekt hergeleitet werden. Solchenfalls müssen indessen in diesem absoluten Indifferenten sowohl Subjekt als Objekt gedacht sein. Damit werden sie aber selbst absolut unbestimmt. Die Deduktion wird also ein Vertilgen ihrer Bestimmtheit als Subjekt und Objekt, wodurch sie in der reinen Indifferenz verschwinden. — Schliesslich kann betont werden, dass die Subjekt-Objektivität die reine Indifferenz ist, die Indifferenz aber als Differenz. Die Subjekt-Objektivität ist die Differenz und zwar dasselbe wie die Differenz. Sie ist aber auch die Indifferenz und dasselbe wie die Indifferenz. Sie ist die Indifferenz als Differenz, die Substanz als Subjekt. Wie dieser Gedanke in dem Hegelschen System näher entwickelt wird, ist ja oben gezeigt worden. Dass es für Hegel unmöglich ist, diesen Gedanken durchzuführen, und dass demnach auch bei ihm die Deduktion unausgeführt bleibt, ist eine andere Sache. Er meint jedoch selbst, dass die Identität durchgeführt und

so durchgeführt werden kann, dass die Differenz damit nicht verschwindet, sondern dass das Resultat die indifferente Differenz oder die differente Indifferenz, die konkrete Form, das individuell Allgemeine ist.

Indessen ist es ja klar, dass ein kurzer Vergleich wie dieser stets schematisch bleiben muss. Man muss einen leitenden Gedankengang herausgreifen und an den übrigen vorbeigehen. Besonders in einem Falle wie diesem, wo bei allen verglichenen Philosophen entgegengesetzte Gedankengänge einander kreuzen, kann es schwer sein, zu entscheiden, welcher Gedanke als der leitende anzusehen ist. So lassen sich ja alle die verschiedenen Gedankengänge bei einem jeden der hier verglichenen Philosophen nachweisen, wir dürften aber wohl nicht wesentlich von der gewöhnlichen Auffassung von Fichte und Schelling abweichen, wenn wir meinen, dass die gegebene kurze Darstellung das für einen jeden besonders Charakteristische hervorhebt. Was den für Fichte kennzeichnenden Gedanken, dass die Verbindung der Entgegengesetzten und damit die Lösung des Widerspruchs Willensziel ist, betrifft, so wird er später eingehender behandelt und Hegels Stellung hierzu erörtert werden. Hier lag es zunächst daran, die Seite der Sache hervorzuheben, dass Fichtes wie auch Schellings Prinzip, die Subjekt-Objektivität, die bei Fichte absolutes Subjekt, bei Schelling reine Indifferenz war, von ihnen also rein formal aufgefasst wurde, während Hegel sie als konkrete Totalität auffassen will. Bei Kant war der Subjektsbegriff nicht rein formal, enthielt die Kategorien. Andererseits wurde jedoch nicht gefordert, dass die Erkenntnis ihrem ganzen Inhalte nach aus dem Subjekt sollte hergeleitet werden können und demnach darin liegen sollte. Bei Fichte wurde das Ich von den Kategorien abgesondert, und die Forderung wurde geltend gemacht, sie nebst dem ganzen Inhalt der Erkenntnis aus dem Ich herzuleiten. Im Gegensatz zu Kant wurde hier volle Konkretion des Ichs gefordert, da aber die Deduktion nur gefordert blieb, wurde das Ich andauernd als die leere Form gedacht, während es bei Kant doch die Kategorien zum Inhalt gehabt hatte. Schelling will die Deduktion durchführen, da diese aber durch ein Vertilgen aller Bestimmtheit geschehen soll, so wird das Prinzip doch andauernd als leere Form gedacht. Hegel schliesslich will nun die Deduktion durchführen, aber so, dass die Differenz und die Bestimmtheit damit nicht vertilgt, sondern in dem Prinzip, dem Subjekt, bewahrt werden. Damit will er also von der formalistischen Auffassung des Subjekts loskommen.

VI. Das wechselseitige Verhältnis von Grund und Folge.

Aus dem Charakter der Entwicklung, einen Kreis zu bilden, doch aber einen Anfang und ein Ende zu haben, folgt auch, dass das Grund-Folgeverhältnis doppelt wird. Die Entwicklung war ein fortschreitender Beweis. In einem solchen muss das Vorausgehende Grund des Nachfolgenden sein. Dass ein Begriff durch die Entwicklung zu demselben bewiesen ist, sagt Hegel oft. »Vom Begriff ist nun zunächst gezeigt worden, dass er sich zur Objektivität bestimmt. Es erhellt von selbst, dass dieser letztere Übergang seiner Bestimmung nach dasselbe ist, was sonst in der Metaphysik als der Schluss vom Begriffe, nämlich vom Begriffe Gottes auf sein Dasein oder als der sogenannte ontologische Beweis vom Dasein Gottes vorkam.»[1] Nun kann eingewendet werden, dass Hegel unter Beweis überhaupt nicht das gewöhnliche Schliessen versteht, worin man von etwas als Grund zu etwas Anderem als Folge übergeht. Der Fehler des gewöhnlichen Schliessens besteht darin, dass es von Prämissen ausgeht, die als unmittelbar gefasst sind. Ein einzelner Begriff wird durch ein Besonderes mit einem Allgemeinen vereinigt. In diesem Schluss E-A-B sind aber die Prämissen E-B und B-A unmittelbar. Daher ergiebt sich die Forderung, auch diese zu beweisen. »Die Forderung an die Prämissen lautet daher gewöhnlich, sie sollen bewiesen, d. h. sie sollen gleichfalls als Schlussätze dargestellt werden. Die zwei Prämissen geben somit zwei weitere Schlüsse. Aber diese zwei neuen Schlüsse geben wieder zusammen vier Prämissen, welche vier neue Schlüsse erfordern — — — und so fort in einer geometrischen Progression ins Unendliche. — — —. Es ist in der Sphäre des Seins gezeigt worden, dass wo die schlechte Unendlichkeit, die in den Progress hinausläuft, sich hervortut, der Widerspruch eines qualitativen Seins, und eines darüber hinausgehenden, unmächtigen Sollens vorhanden ist; — — —. Das ins Unendliche fortgehende Beweisen der Prämissen löst jenen Widerspruch nicht, sondern erneuert ihn nur immer, und ist die Wiederholung eines und desselben ursprünglichen Mangels. — Die Wahrheit des unendlichen Progresses ist vielmehr, dass er selbst und die durch ihn schon als mangelhaft bestimmte Form aufgehoben werde. — Diese Form ist die der

[1] Log. II, S. 167.

Vermittelung als E-B-A. Die beiden Beziehungen E-B und B-A sollen vermittelte sein; geschieht dies auf dieselbe Weise, so wird nur die mangelhafte Form E-B-A verzweifacht, nnd so ins Unendliche fort. — — —. Die Vermittelung muss daher auf eine andere Weise geschehen. Für die Vermittelung von B-A ist E vorhanden; es muss daher die Vermittelung die Gestalt B-E-A erhalten. E-B zu vermitteln ist A vorhanden; diese Vermittelung wird daher zum Schlusse E-A-B.»[1] Der Progress in infinitum wird hier offenbar auf die gewöhnliche Weise dadurch vermieden, dass die Entwicklung als einen Kreis bildend gedacht wird. Die Prämissen weisen nicht hinüber auf neue Prämissen, sondern Prämissen und Schluss werden als gegenseitig einander vermittelnd gedacht. Zwar wird nun hierdurch noch nicht der Mangel im Schliessen als aufgehoben gedacht, aber auch am Endpunkte seiner Entwicklung geschieht es doch eben auf diese Weise, dass der Mangel als aufgehoben gedacht wird. Bei dem Übergange von dem Schluss zur Objektivität heisst es: »Dadurch hat sich nun der Formalismus des Schliessens, hiermit die Subjektivität des Schlusses und des Begriffes überhaupt aufgehoben. Dies Formelle oder Subjektive bestand darin, dass das Vermittelnde der Extreme, der Begriff als abstrakte Bestimmung, und dadurch von ihnen, deren Einheit sie ist, verschieden ist. In der Vollendung des Schlusses dagegen, worin die objektive Allgemeinheit ebensosehr als Totalität der Formbestimmungen gesetzt ist, ist der Unterschied des Vermittelnden und Vermittelten weggefallen. Das, was vermittelt ist, ist selbst wesentliches Moment seines Vermittelnden, und jedes Moment ist als die Totalität des Vermittelten.»[2] Der Schluss hat sich also so entwickelt, dass das Vermittelnde nicht ein für die Vermittelten Äusserliches ist. In den Prämissen, wo die Vermittelten mit dem Vermittelnden vereinigt werden, ist also die Relation nicht unmittelbar, die Prämissen sind selbst bewiesen. Sie sind aber nicht bewiesen durch neue Prämissen. Das Vermittelnde ist nämlich nicht von den Vermittelten verschieden, weshalb sie durch sich selbst oder durch ihre konkrete Totalität, die eins mit den Momenten ist, vereinigt sind. Da nun indessen das Vermittelnde als solches nicht das Vermittelte ist, so werden die Prämissen durch den Schluss vermittelt und umgekehrt. Der

[1] Log. II, S. 126, 127.
[2] Log. II, S. 164.

Fehler in dem gewöhnlichen Schliessen, dass die Prämissen unbewiesen sind, wird also dadurch aufgehoben, dass Prämissen und Schluss gegenseitig einander beweisen. Dass der fortschreitende Beweis in der Wissenschaft nicht ein gewöhnliches Schliessen ist, bedeutet demnach, dass das in demselben Vorausgehende, die Prämissen, nicht *bloss* Grund, sondern auch Folge ist. Stellenweise könnte es scheinen, als wenn Hegel meinte, dass nur das in der Entwicklung Spätere Grund wäre. »Wie weiterhin betrachtet werden wird, so besteht der wahre Schluss von einem Endlichen und Zufälligen auf ein absolut notwendiges Wesen nicht darin, dass von dem Endlichen und Zufälligen als dem zum Grunde liegenden und liegen bleibenden Sein, sondern dass, was auch unmittelbar in der Zufälligkeit liegt, von einem nur fallenden, sich an sich selbst widersprechenden Sein aus, auf ein absolut Notwendiges geschlossen oder dass vielmehr aufgezeigt wird, das zufällige Sein gehe an sich selbst in seinen Grund zurück, worin es sich aufhebt, — ferner dass es durch dies Zurückgehen den Grund nur so setze, dass es sich selbst vielmehr zum Gesetzten macht.»[1] Darin, dass nur das Vermittelte bewiesen ist, und dass der Fortgang ein Fortgang von dem Unmittelbaren zu dem Vermittelten ist, liegt andererseits, dass das im Prozess Nachfolgende allein Folge ist. Der eigentliche Gedankengang bei Hegel ist jedoch der, in welchem diese beiden Gedanken vereinigt sind. »Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als einen in sich geschlungenen Kreis dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittelung das Ende zurückschlingt, — — —.»[2] Ebenso zeigt es sich in der Entwicklung des Grundes, dass dieser selbst das Begründete ist. »Die Reflexionsbestimmung, insofern sie in den Grund zurückgeht, ist ein erstes, ein unmittelbares Dasein überhaupt, von dem angefangen wird. Aber das Dasein hat nur noch die Bedeutung des Gesetztseins und setzt wesentlich einen Grund voraus; in dem Sinne, dass es ihn vielmehr nicht setzt; dass dies Setzen ein Aufheben seiner selbst, das Unmittelbare vielmehr das Gesetzte und der Grund das Nichtgesetzte ist. Wie es sich ergeben hat, ist dies Voraussetzen, das auf das Setzende rückschlagende Setzen, der Grund ist als das aufgehobene Bestimmtsein nicht das Unbestimmte, sondern das durch sich

[1] Log. I 2, S. 71.
[2] Log. II, S. 341.

selbst bestimmte Wesen, aber als unbestimmt oder als aufgehobenes Gesetztsein Bestimmtes. Er ist das Wesen, das in seiner Negativität mit sich identisch ist. Die Bestimmtheit des Wesens als Grund wird hiermit die gedoppelte, des Grundes und des Begründeten. Sie ist erstens das Wesen als Grund, bestimmt das Wesen zu sein gegen das Gesetztsein, als Nichtgesetztsein. Zweitens ist sie das Begründete, das Unmittelbare, das aber nicht an und für sich ist, das Gesetztsein als Gesetztsein.»[1] Der Grund ist also selbst durch das begründet, dessen Grund er ist.

Es ist bereits oben gezeigt worden, dass, wenn der Grund als das gedacht wird, durch das das Begründete ist, aus dem es hervorgeht, welcher Gedanke eben in dem erkenntnistheoretischen Problem gegeben war, das Grund-Folgeverhältnis doppelt wird. Der Grund ist dann auch nur durch die Folge. — Es lag auch in diesem Problem, dass die Wirklichkeit eine Schlusskette bilden muss. Aus dem Subjekt sollte alles Andere hergeleitet und bewiesen werden. Ferner sollte diese Kette entweder einen Anfang und ein Ende haben, oder auch sollte sie einen Kreis bilden. Im ersteren Falle musste sie von einem Prinzip ausgehn, das nicht selbst bewiesen zu werden braucht, oder das an sich selbst bewiesen ist. Das, was für das Subjekt ist, war ja den Voraussetzungen gemäss notwendig aus dem Subjekt als seinem Grunde bewiesen. Das, was ist, ist für das Subjekt. Das Wirkliche ist daher das Bewiesene. Der erste Ausgangspunkt muss dann, wenn ein solcher angenommen wird, durch sich selbst bewiesen sein. Das Subjekt, wovon dem Problem gemäss ausgegangen werden muss, ist ja auch für sich. Es ist also aus sich selbst bewiesen. Andererseits ist aber das Subjekt in dem Ausgangspunkt das absolut Unmittelbare und damit Undifferenzierte. Als nicht in sich eine Differenz enthaltend, kann es nicht durch sich selbst bewiesen sein. Da es nun als wirklich doch bewiesen sein muss, kann es nur aus dem hergeleitet sein, das die eigene Folge von ihm ist. Damit wird das Grund-Folgeverhältnis doppelt. Wird also betont, dass das Subjekt für sich ist, so ist es durch sich selbst bewiesen, wird dagegen betont, dass es rein undifferenziert ist, so muss es durch etwas Anderes in dem Prozess bewiesen sein. Wird endlich zugleich betont, dass dieses letztere eben als Späteres Folge ist, so hat der Grund seinen Grund in seiner Folge, das Grund-Folgeverhältnis wird doppelt.

---

[1] Log. I 2, S. 75.

VII. Der sowohl analytische als synthetische Charakter der Entwicklung.

Hieraus folgt auch, dass die Entwicklung zugleich synthetisch und analytisch ist. Kant unterscheidet ja zwischen synthetischen und analytischen Urteilen so, dass in dem analytischen Urteil das Prädikat bereits in dem Begriff des Subjekts gedacht sein, in dem synthetischen dagegen durch das Prädikat dem Subjekt eine Bestimmung beigelegt werden soll, die nicht bereits darin gedacht ist.[1] Das analytische Urteil ist für Kant eine analytische Verbindung, und die Verbindung ist also nicht als solche synthetisch. »Analytische Urteile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urteile heissen.» Dies ist auch notwendig deswegen, weil das Urteil als solches für Kant eine Verbindung ist. Die Kopula in dem Urteil ist ja die Einheit der Apperzeption, das Subjekt und Prädikat in der Einheit des Bewusstseins Verbindende.[2] Hierdurch werden nun zwar das Urteil und die Verbindung als solche synthetisch, sofern es aber überhaupt analytische Urteile geben soll, müssen das Urteil und damit die Verbindung die beiden Arten analytische und synthetische Verbindung haben. Die Analyse kann ja nicht eine Bestimmung der Synthese als solcher sein, wenngleich das Analytische stets auch synthetisch ist und umgekehrt. Die analytische Verbindung sollte eine Verbindung durch Identität sein. Die Identitätsverbindung sollte dann stattfinden zwischen dem Prädikat und einem Moment des Subjekts. Hierdurch ist indessen das Prädikat nicht mit dem Subjekt, sondern nur mit einem Moment desselben verbunden. Dieses Moment kann nun seinerseits nicht durch eine Identitätsverbindung mit dem Subjekt selbst verbunden sein, denn dann käme ich in einen unendlichen Regress. Hier ist also synthetische Verbindung. Eigentlich kann ja hier keine synthetische Verbindung angenommen werden. da ja das Moment in dem enthalten ist, dessen Moment es ist. Soll dagegen diese Verbindung eine Verbindung durch Identität sein, so gelange ich entweder in einen unendlichen Regress, der die Unmöglichkeit davon zeigt, überhaupt

[1] Kr. d. r. V., S. 48.
[2] S. 148.

eine analytische Verbindung in dem Urteil zu denken, oder auch muss das Urteil rein identisch gedacht werden. Analytische Verbindung wird also zu reiner Identität. Wir sehen nun aber auch hiervon ab und nehmen synthetische Verbindung zwischen dem Moment in dem Subjekt und dem Ganzen an, und analytische nur zwischen dem Prädikat und dem Moment in dem Subjekt. Die analytische Verbindung als solche ist dann jedenfalls reine Identität, reines Zusammenfallen. Man kann dann nicht sagen, dass die analytische Verbindung Identitätsverbindung *und* synthetische Verbindung ist, denn man hat dann jedenfalls eine andere Art Verbindung angenommen als die synthetische, nämlich Identitätsverbindung, die nicht synthetisch ist, und man kann nicht eine neue Art dadurch erhalten, dass man eine Verbindung zwischen einem Begriff und einem anderen denkt, die Identitätsverbindung ist, und dann zwischen diesem anderen und einem dritten eine Verbindung, die synthetische Verbindung ist. Dadurch erhalte ich nur eine zusammengesetzte Verbindung, nicht eine neue Art. Auch kann es nicht Kants Meinung sein, dass die Arten des Urteils eigentlich synthetische und identische Urteile sind, und dass eine zusammengesetzte Verbindung von oben angegebener Art analytisch genannt würde, denn das analytische Urteil soll ein Urteil durch *blosse* Identität sein. Die analytische Verbindung als solche ist also reine Identität, reines Zusammenfallen. Man kann dann nicht sagen, dass jede wirkliche Verbindung sowohl analytisch als synthetisch ist, und dass damit die analytische Verbindung stets durch das synthetische eingeschränkt und demnach nicht rein analytisch ist. Solchenfalls wäre jede wirkliche Verbindung ein Widerspruch. Die analytische Verbindung bedeutet ja nämlich Verbindung durch reine Identität. Wird angenommen, dass in dem analytischen Urteil das Prädikat durch Identität mit dem Subjekt verbunden ist, so muss es entweder mit demselben oder mit einer Bestimmung oder einem Teil, Moment oder Element, oder wie man dies ausdrücken will, in dem Subjekt zusammenfallen. Damit aber ist ein reines Identitätsverhältnis angenommen. Dieses kann aber nicht eine Art neben eingeschränktem, teilweisem Identitätsverhältnis sein, denn dass das Identitätsverhältnis rein ist, kann nur bedeuten, dass es nicht eingeschränkt ist. Identitätsverhältnis und reines Identitätsverhältnis müssen dann dieselbe Sache sein. »Rein« fügt ja keine Bestimmung der Sache hinzu, sondern besagt, dass sie nicht mit anderem vermischt ist. Solchenfalls kann aber das Iden-

titätsverhältnis nicht eingeschränkt in anderem Sinne vorkommen, als dass auch ein anderes Verhältnis vorliegt. Dieses kann jedoch das Identitätsverhältnis nicht so einschränken, dass dieses selbst bis zu einem gewissen Grade aufgehoben würde. Dies würde ja bedeuten, dass das Identitätsverhältnis selbst nicht wirklich Identitätsverhältnis wäre, was widersprechend wäre. Die analytische Verbindung als solche ist also Identität, Zusammenfallen, und nicht nur Zusammenfallen des einen Begriffs mit einem Teil oder einer Bestimmung des anderen, sondern Zusammenfallen des einen Begriffs mit dem anderen. Das Identitätsverhältnis zwischen einem Begriff oder einem Teil oder einer Bestimmung eines anderen ist kein teilweises Identitätsverhältnis zwischen dem ersten und dem ganzen letzteren Begriff. Hier liegt nur ein Identitätsverhältnis zwischen dem ersten Begriff und dem Teil oder der Bestimmung des zweiten vor, und zwischen den beiden Begriffen in toto ist kein anderes Verhältnis, als dass der eine Bestimmung des anderen ist, ausgesagt. Die Synthese dagegen ist dann als solche Differenz und die Differenz Synthese. — Aus Kants erster Bestimmung der analytischen und synthetischen Urteile könnte es scheinen, als wenn er sie als ihrer Bedeutung nach sich wesentlich auf das individuelle Subjekt beziehend auffassen wollte. Das ist indessen nicht der Fall. Sowohl die Synthese als die Analyse sollen objektive Bedeutung besitzen, sowohl analytische als synthetische Verbindung ist eine Verbindung in dem Objekt. Dies geht daraus hervor, dass die Einheit der Apperzeption, die eins mit dem Objekt ist, sowohl synthetisch als analytisch ist.[1]

In Übereinstimmung mit Kant unterscheidet Hegel zwischen analytischer und synthetischer Erkenntnis. Zwar unterscheidet er bei der Behandlung des Urteils nicht zwischen analytischen und synthetischen Urteilen, sondern nur bei der Behandlung der Erkenntnis zwischen analytischer und synthetischer und zwischen dem analytischen und synthetischen Charakter der Methode, der Entwicklung, hierbei zeigt es sich jedoch, dass dies ein Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen ist. Der Fortgang von einem Begriff zu einem anderen ist ein Urteil. So ist ja z. B. der Fortgang von Sein zu Nichts das Urteil: Sein ist Nichts, und dies wird als eine Synthese bezeichnet.[2] Zwar heisst es von dem

---

[1] S. 140 f.

[2] Log. I_1, S. 90—91.

Ausdruck, dass er ungeeignet sei, da die Synthese nur eine äussere Verbindung ist, diesem Mangel soll aber dadurch abgeholfen werden, dass die Synthese mit ihrem Gegensatze vereinigt wird. Jedes Urteil ist dann zugleich synthetisch und analytisch. Ein analytisches Urteil ist für Hegel ein solches Urteil, wo das Prädikat mit dem Subjekt zusammenfällt, ein rein identisches Urteil, was, wie wir gesehen, konsequenterweise auch Kants Meinung hätte sein müssen, obwohl er diese Konsequenz nicht gezogen hat. »Das Unterscheidende des analytischen Erkennens hat sich bereits dahin bestimmt, dass ihm als der ersten Prämisse des ganzen Schlusses die Vermittlung noch nicht angehört, sondern dass es die unmittelbare, das Anderssein noch nicht enthaltende Mitteilung des Begriffes ist, worin die Tätigkeit sich ihrer Negativität entäussert. Jene Unmittelbarkeit der Beziehung ist jedoch darum selbst Vermittlung, denn sie ist die negative Beziehung des Begriffs auf das Objekt, die sich aber selbst vernichtet und sich dadurch einfach und identisch macht. Diese Reflexion-in-sich ist nur ein Subjektives, weil in ihm Vermittlung der Unterschied nur noch als der vorausgesetzte ansichseiende, als Verschiedenheit des Objekts in sich vorhanden ist. Die Bestimmung, die daher durch diese Beziehung zu Stande kommt, ist die Form einer Identität, der abstrakten Allgemeinheit. Das analytische Erkennen hat daher überhaupt diese Identität zu seinem Prinzip und der Übergang in Anderes, die Verknüpfung Verschiedener ist aus ihm selbst, aus seiner Tätigkeit ausgeschlossen.«[1] Weiter heisst es: »Der allgemeine Übergang aber vom analytischen zum synthetischen Erkennen liegt in dem notwendigen Übergange von der Form der Unmittelbarkeit zur Vermittelung, der abstrakten Identität zum Unterschiede.« Hierin liegt nicht nur, dass in der analytischen Erkenntnis die Verschiedenen nicht vereinigt werden, sondern auch, dass in dieser Erkenntnis überhaupt keine Differenz vorkommen kann. Die Differenz ist nämlich für diese Erkenntnis etwas Äusseres, nur Vorgefundenes, und ihr Prinzip ist die abstrakte Identität. »Das höchste und letzte dieses Analysierens ist das abstrakte höchste Wesen, — oder die abstrakte, subjektive Identität, und ihr gegenüber die Verschiedenheit.«[2] Da aber in der analytischen Erkenntnis demnach die Differenz nicht in die Erkenntnis aufgenommen ist, so ist

[1] Log. II, S. 271.
[2] S. 272.

sie auch nicht Erkenntnis von Differenz. Der Fortgang in derselben ist in Wirklichkeit kein Fortgang. »Dieses Fortgehen ist jedoch nichts Anderes, als nur die Wiederholung des einen, ursprünglichen Tuns der Analyse, nämlich die Wiederbestimmung des schon in die abstrakte Begriffsform Aufgenommenen als eines Konkreten, und hierauf die Analyse desselben, dann von neuem die Bestimmung des aus ihr hervorgehenden Abstrakten als eines Konkreten und so fort.» Die Aufnahme in die analytische Begriffsform ist die Aufnahme in die leere, differenzlose Identität. Die analytische Erkenntnis geht also zu stets derselben leeren Identität fort, die niemals die Differenz in dem Objekt erreicht.

Andererseits sind die analytischen Denkbestimmungen, eben weil sie in der Analyse nur aufgenommen und nicht verbunden werden, eine einheitslose Mannigfaltigkeit, zum Unterschied von der Synthese, die das Eine mit dem Anderen verbindet. »Das Analytische bleibt in seiner Tätigkeit bei den Bestimmungen überhaupt stehen, insofern sie sich auf sich selbst beziehen; durch ihre Bestimmtheit aber sind sie wesentlich auch von dieser Natur, dass sie sich auf ein Anders beziehen.» »Das analytische Erkennen ist die erste Prämisse des ganzen Schlusses, — die unmittelbare Beziehung des Begriffs auf das Objekt, die Identität ist daher die Bestimmung, welche es als die seinige erkennt, und es ist nur das Auffassen dessen, was ist. Das synthetische Erkennen geht auf das Begreifen dessen, was ist, das heisst, die Mannigfaltigkeit von Bestimmungen in ihrer Einheit zu fassen.»[1] Auf dieselbe Weise wird bei Kant das analytische Urteil, die analytische Verbindung, einerseits zu dem leeren Zusammenfallen in der abstrakten Identität, andererseits zu dem blossen Sondern ohne Einheit, der Mannigfaltigkeit ohne Verbindung. Dass die Analyse bei Kant konsequenterweise als ein Identifizieren gedacht werden muss, wodurch also kein Unterschied und keine Mannigfaltigkeit gegeben wird, ist oben gezeigt worden. Andererseits aber ist die Analyse ein Auflösen der synthetischen Einheit, wodurch also im Gegenteil Mannigfaltigkeit gegeben wird. »Man wird hier leicht gewahr, dass diese Handlung ursprünglich einig und für alle Verbindung gleichgeltend sein müsse, und dass die Auflösung (Analysis), die ihr Gegenteil zu sein scheint, sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er nichts auf-

[1] Log. II, S. 279.

lösen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden müssen.»[1]

In Übereinstimmung hiermit fasst nun Hegel die Synthese bald als den Unterschied, bald als die Einheit der Verschiedenen auf. Ist das Analytische die einheitslose Mannigfaltigkeit nur sich auf sich beziehender Bestimmungen, so ist die Synthese Einheit von Mannigfaltigkeit. Aus oben angeführten Zitaten geht hervor, dass das Synthetische die Verbindung der Mannigfaltigkeit sein soll. Diese Einheit aber soll nur erst unmittelbar sein, weshalb die Momente im Verhältnis zu einander äusserlich sind. »— — —; aber sie stehen erst im Verhältnisse zu einander, oder sind in unmittelbarer Einheit, aber damit eben nicht in derjenigen, wodurch der Begriff als Subjekt ist. Dies macht die Endlichkeit dieses Erkennens aus; weil diese reelle Seite der Idee in ihm noch die Identität als innere hat, so sind deren Bestimmungen sich noch als äusserliche; — — –.» Dass die Einheit unmittelbar ist, bedeutet, dass sie nicht in Einheit mit ihrem Gegensatz, dem Unterschied, ist, weshalb die Verschiedenen durch diese Einheit nicht verbunden sind. Wären sie durch sie verbunden, so müsste die Einheit die Verschiedenheit enthalten und demnach nicht unmittelbar sein. Da aber die Bestimmungen nicht in der Einheit verbunden sind, so sind sie für einander äusserlich. Doch sind sie ja in Einheit und damit verbunden. Hierin liegt nun die doppelte Bedeutung der Synthese.

Jedes Urteil ist sowohl analytisch als synthetisch. Das analytische ist ja nämlich selbst synthetisch, da die abstrakte Identität selbst Differenz enthält. Zwar fasst Hegel bisweilen das Urteil als *nur* abstrakte Identität von Subjekt und Prädikat aussagend auf. »Das Urteil ist eine identische Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat, es wird dabei davon abstrahiert, dass das Subjekt noch mehrere Bestimmtheiten hat als die des Prädikats, sowie davon, dass das Prädikat weiter ist als das Subjekt.»[2] Diesem Mangel im Urteil kann abgeholfen werden, und das synthetische demnach auch dadurch ausgedrückt werden, dass ein entgegengesetztes Urteil auch gefällt wird. Andererseits aber wird auch gesagt, dass der Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat in der Form des Satzes liegt. »Es liegt also in der Form des Satzes, in der die

---

[1] Kr. d. r. V., S. 140.

[2] Log. I1, S. 84.

Identität ausgedrückt ist, mehr als die einfache, abstrakte Identität; es liegt diese reine Bewegung der Reflexion darin, in der das Andere nur als Schein, als unmittelbares Verschwinden auftritt; — — —. Die Form des Satzes kann als die verborgene Notwendigkeit angesehen werden, noch das Mehr jener Bewegung zu der abstrakten Identität hinzuzufügen.»[1] Das Urteil muss zugleich analytisch und synthetisch sein. Dies lag ja auch darin, dass die Entwicklung, die Methode, zugleich analytisch und synthetisch sein soll. Hier zeigt es sich auch, dass für Hegel die Sache, die Wirklichkeit selbst synthetisch und analytisch ist, denn die Methode ist ja die eigene der Sache. Auf Grund der erwähnten Zitate könnte es scheinen, als wenn Hegel Synthese und Analyse in einer anderen Bedeutung nähme als der von uns oben angegebenen, die nach ihm nur für das endliche Denken gilt, aus früheren Erörterungen geht aber hervor, wie es sich hiermit verhält. Die Sache ist die, dass für Hegel die wahre Analyse die Analyse in der von uns angegebenen Bedeutung in Einheit mit ihrem Gegensatz, der Synthese, und umgekehrt ist. Hierdurch glaubt ja Hegel zu einem Begriff zu gelangen, der nicht nur Einheit von Analyse und Synthese ist, sondern eine eigene positive Bestimmtheit hat. Die Analyse soll hierdurch selbst verändert werden. Wie wir oben gesehen haben, liegt hierin jedoch nur eine Forderung nach einem neuen Begriff, ohne dass wirklich ein solcher vorliegt.

In dem Erkenntnisproblem liegt, wie wir gesehen haben, die Annahme, dass aus dem Subjekt alle Wirklichkeit soll hergeleitet werden können. Da dieses Subjekt in dem Ausgangspunkt als nur sich erfassend angenommen wird, in dem Fortgang aber sich zu einem Subjekt entwickelt, das Anderes als sich und in diesem Anderen sich selbst erfasst, so ist der Fortgang ein Fortgang in seiner Selbsterkenntnis. Es erfasst sich im Anfang als reines undifferenziertes Sein, dann als in sich differenziert und schliesslich in dieser Differenz als nur von sich selbst differenziert. Da das Subjekt, das in dem Ausgangspunkt sich erfasst, den Voraussetzungen gemäss nie über sich selbst hinausgehn und etwas erfassen kann, das nicht bereits in dem in dem Ausgangspunkt Erfassten liegt, so muss der Fortgang eine Analyse, eine Selbstanalyse des Subjekts werden. Die Bestimmungen, die das Subjekt hierbei bei sich vorfindet, müssen rein einfach, undifferenziert sein,

---

[1] Log. I 2. S. 35.

denn es kann ja nicht zu etwas Anderem übergehn, sie müssen unmittelbar in dem Subjekt selbst liegen. Einerseits wird daher diese analytische Erkenntnis eine Erkenntnis nur des absolut Einfachen, der abstrakten Identität, andererseits Erkenntnis einer Mannigfaltigkeit absolut einfacher Bestimmungen, die in der analytischen Erkenntnis nicht auf einander bezogen werden können, da hierdurch etwas in sich Differenziertes aufgefasst würde. Diese Analyse muss ferner einerseits, da die später erfasste Bestimmung schon im Ausgangspunkt für das Subjekt ist, ein Fortgang von Unklarheit zu Klarheit und damit ein nur subjektiver Fortgang, ein Fortgang im Denken, nicht aber in dem Gedachten sein. Andererseits ist aber das Subjekt als auffassend in dem Ausgangspunkt eins mit dem Subjekt als Aufgefasstem, und der Fortgang ist daher auch ein Fortgang in dem Aufgefassten. Das Subjekt als für sich nur einfache Identität ist auch nur einfache Identität, und die Unterscheidung des Subjekts von sich selbst als einem Anderen bei sich in der Auffassung ist auch ein eigener Fortgang des aufgefassten Subjekts von sich zu sich als Anderem als es. Der Fortgang ist dann auch objektiv analytisch. — Die Entwicklung aber von dem Subjekt als nur sich auffassend oder von dem Subjekt als einfacher Identität zu seinem Anderen ist auch eine Entwicklung zu etwas, das nicht in dem Subjekt selbst liegt, und das also nicht durch Analyse darin unterschieden werden kann. Der Fortgang ist synthetisch. Diese Synthese ist teils als ein Fortgang von dem Subjekt zu Anderem als diesem reine Differenz, teils als ein Fortgang von dem Subjekt zu diesem selbst als seinem Anderen Einheit von Verschiedenen. — Ferner ist die analytische Erkenntnis als ein Fortgang nicht nur in dem Subjekt nicht ein Fortgang in einem äusseren, endlichen Denken, sondern in einem Denken, das eins mit seinem Objekt, also nicht endlich ist, und dasselbe gilt für das synthetische Denken. Als ein Fortgang in einem endlichen Subjekt ist die analytische Erkenntnis nicht zugleich synthetisch. Als ein Fortgang aber auch im Objekt ist sie ein Fortgang zu Auffassung von Neuem, das nicht in dem Vorhergehenden lag, weshalb die Analyse bei dem unendlichen, subjekt-objektiven Denken auch synthetisch ist. — Der synthetische Fortgang eines endlichen Denkens ist möglich nur durch neue Vorstellungen, dadurch dass neue Objekte aufgefasst werden. Der synthetische Fortgang des unendlichen Denkens kann nicht durch Aufnahme neuer Vorstellungen neue Bestimmungen bei seinem Gegenstande gewinnen,

denn solchenfalls wäre dieser nicht vollständig aufgefasst, und das Denken wäre dann nicht Subjekt-Objekt. Daher muss die Synthese bei dem unendlichen Denken analytisch sein. Der Mangel, der der endlichen Synthese oder der Synthese des endlichen Denkens anhaftet, ist der, dass sie nicht Analyse ist, und der Mangel, der der endlichen Analyse anhaftet, der, dass sie nicht Synthese ist. Dies war eben Hegels Gedankengang.

Das gleiche Räsonnement findet sich auch bei SAHLIN im zweiten Teile der »Grundformen der Logik». Da er hier offenbar zwischen Hegel und der formalen Logik rechtsprechen will, betrachten wir seine Darstellung etwas genauer. Auch für Sahlin ist das Denken seinem Begriffe nach Subjekt-Objektivität, und in ihrer vollkommensten Form ist diese System. Im Gegensatz zu Hegel nimmt Sahlin aber an, dass der Mensch nur eine unvollkommene Erkenntnis von dem Absoluten erlangen kann. Sein Denken kann nie vollständig die Forderungen der Denkgesetze erfüllen, und es gilt für Sahlin, in der obenerwähnten Arbeit zu untersuchen, inwieweit das menschliche Denken die Forderungen der Denkgesetze erfüllen kann, oder, da die Forderungen derselben an das menschliche Denken in Wirklichkeit relativ sein müssen, die relative Form festzustellen, in welcher die logischen Forderungen dem menschlichen Denken gegeben sind.[1] Wir beschränken uns auf eine kurze Prüfung der Darstellung der relativen Form des zweiten Denkgesetzes oder der von dem zweiten Denkgesetz geforderten Beschaffenheit des menschlichen Denkens, da es sich hier eben um den analytischen und synthetischen Charakter des Denkens handelt. »Ein solches Denken, das ganz und gar durch sich selbst seine Gedanken bestimmt, ist durchweg synthetisierend oder synthetisch. Mit Rücksicht darauf, dass es durch seine synthetisierende Tätigkeit aus sich selbst als dem äussersten Grunde das Konkrete hervorbringt oder konstruiert, kann es auch konstruierend oder konstruktiv genannt werden.»[2] Das analytische Denken dagegen »setzt einen Gegenstand voraus, der durch das Vorstellungsvermögen und Gefühlsvermögen des Menschen, nicht durch seinen Verstand gegeben ist.»[3] Hält man sich nun daran, dass das analytische Denken für den Gegenstand äusserlich ist, so ist es als Denken vollkommen leer, da auch nach Sahlin das Denken als

[1] C. Y. SAHLIN, Om grundformerna i logiken, II, S. 11.
[2] S. 20.
[3] S. 21.

Denken Subjekt-Objekt ist. Soweit es in dem Fortgang Momente aus der Vorstellung aufnehmen soll, ist es nicht eine Entwicklung des Denkens, da das Denken selbsttätig sein soll. Das Denken bleibt daher hier stets dieselbe leere Einheit. Soll die analytische Entwicklung dagegen ein wirklicher Fortgang im Denken sein, so wird sie eine Produktion des Inhalts des Denkens durch das Denken selbst. Die analytische Entwicklung, gedacht als Entwicklung des Denkens, ist also synthetisch. Sahlin sagt auch, dass das Denken in seiner Eigenschaft als Denken synthetisch sein muss.[1] Der Mangel bei der Analyse ist also der, dass sie für ihren Fortgang etwas für das Denken Äusseres braucht und demnach nicht aus sich konstruiert, d. h. dass sie nicht synthetisch ist. Der Mangel bei dem synthetischen Denken dagegen ist, »dass mit dem Gedachten keine neue Bestimmung verbunden werden kann, bevor sie durch Analyse einer gegebenen niedrigeren Empfindung von der Gebundenheit an die niedrigere Form, in welcher sie gegeben ist, befreit und somit zur Form von Denkbarkeit gebracht worden ist.»[2] Dies soll zwar der Mangel nur bei der menschlichen Synthese sein, eine andere aber kann ich überhaupt nicht denken, sofern die göttliche Synthese nur in einem absoluten Selbstbewusstsein erfasst werden kann, und sofern ein unvollkommenes Erfassen notwendigerweise für Sahlin Erfassen von etwas Unvollkommenem ist. Solchenfalls ist aber der Mangel bei der Synthese eben der, dass sie Analyse ist. Das synthetische Denken ist selbständig, führt aber nicht zu etwas Neuem. Das analytische führt zu Neuem, ist aber nicht selbständig. Da nun das Denken in seinem Fortgang zu neuen Bestimmungen selbständig sein und in seiner Selbständigkeit zu neuen Bestimmungen fortgehn muss, so muss das synthetische Denken analytisch und das analytische synthetisch sein. Sahlin zieht auch den Schluss, dass das menschliche Denken, das in Wirklichkeit auf seinem Standpunkt mit dem Denken selbst zusammenfallen muss, sowohl analytisch als synthetisch ist. Für ihn soll dies allerdings nicht dasselbe bedeuten wie für Hegel, sondern das Denken soll teilweise analytisch, teilweise synthetisch sein. In Wirklichkeit aber ist, wie man sieht, auch für ihn die Analyse selbst synthetisch und die Synthese selbst analytisch. Die Analyse muss als Denken synthetisch sein. Die Synthese ist als Fortgang zu Neuem oder als überhaupt Differenz enthaltend, ohne welches

[1] S. 43, 44.
[2] S. 27.

der Begriff der Synthese selbst verschwindet, analytisch. Die Analyse ist demnach synthetisch und die Synthese analytisch. Es ist nicht so, wie Sahlin schliest und meint, dass Synthese und Analyse verschiedene einander einschränkende Seiten des menschlichen Denkens sind, sondern die Synthese ist selbst analytisch, die Analyse synthetisch. Dies geht auch aus Folgendem hervor. »Mit Rücksicht auf das logische System als die Form der Wissenschaft zeigt sich der Gegensatz zwischen dem synthetischen und dem analytischen Denken darin, dass das synthetische Denken die Einheit als Prinzip und die Mannigfaltigkeit als das Prinzipierte setzt, das analytische Denken dagegen die Mannigfaltigkeit als Prinzip und die Einheit als das Prinzipierte — — —. Infolge der Annahmen aber, die ursprünglich gemacht worden sind, stehen das Resultat und der Ausgangspunkt in Streit mit einander. Das Ich, das eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen hat, ist nicht das als Prinzip gesetzte selbsttätige und selbständige Ich, sondern es ist ein unselbständiges und einer Zwangstätigkeit unterworfenes Ich. Dadurch dass es bei sich eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen setzt, hat das Ich seine eigene Selbständigkeit aufgehoben. Die Vielen, die durch ihre Tätigkeit in ein Verhältnis zu einander getreten sind, sind nicht die je für sich unabhängigen einfachen Prinzipien, die als absolut wirklich gedacht wurden, sondern sie sind durch ihr gegenseitiges Verhältnis relativ, und sie haben durch ihre Relationstätigkeit ihre Unabhängigkeit und ihre Selbständigkeit aufgehoben. Aus dem Gegensatz zwischen dem in dem Ausgangspunkt Beabsichtigten und dem durch das Resultat Erreichten erweist sich die Unmöglichkeit, von einem dieser beiden einseitigen Ausgangspunkte aus zu einer Wissenschaft zu kommen, die die Form des logischen Systems hat.»[1] Hier liegt die Hegelsche Dialektik nahe. Die einheitslose Mannigfaltigkeit und die mannigfaltigkeitslose Einheit müssen ein und dasselbe sein. Die Mannigfaltigkeitsmomente als nicht in einem Ganzen auseinandergehalten, als nicht Teile eines Ganzen, fallen in einer undifferenzierten Einheit zusammen. Damit fallen auch Analyse und Synthese zusammen. Man könnte möglicherweise antworten, dass sie nur zusammenfallen, wenn ich Analyse und Synthese absolutifiziere, für Sahlin ist aber die Synthese als solche und die absolute Synthese dieselbe Sache.

[1] S. 24.

Aus dem Gesagten wird auch Hegels Auffassung von der Identität und der Differenz und von ihrer Bedeutung im Urteil verständlich. Der Fortgang im Prozess könnte als Fortgang von Subjekt zu Prädikat im Urteil bezeichnet werden. Der spätere Begriff im Prozess aber, das Objekt, war der vorhergehende, das Subjekt, in seinem Unterschiede von sich. Das Prädikat war auf diese Weise identisch und zwar absolut identisch mit dem Subjekt und zugleich davon absolut verschieden. Das Urteil war sowohl ein Identifizieren als ein Unterscheiden. Hegel kam auch auf diese Weise dazu, Identität, Zusammenfallen zwischen Begriffen anzunehmen, wo die Identität etwas Objektives bedeutete. Wurde A als dasselbe wie A bezeichnet, so war hier auf Grund des Gesagten das, was als objektiv vorliegend angenommen wurde, nicht nur A, sondern A und ein neues A. Solchenfalls aber muss in der Identität von A und dem neuen A ein neuer objektiver Begriff gegeben sein, der weder A noch das andere A, sondern ein Drittes ist. Er kann nicht das andere A sein, denn er soll identisch mit A und damit auch A sein. Er kann nicht A sein, denn er soll identisch mit dem anderen A und damit auch das andere A sein. In der Identität von A und A ist ein dritter Begriff gegeben, die Identität ist ein objektives Verhältnis zwischen A und A. Auf dieselbe Weise müssen wir ein objektives Identitätsverhältnis zwischen B und B und dann auch ein objektives Identitätsverhältnis in abstracto, die reine Identität, erhalten, die in dem Wesen behandelt wird. Auf gleiche Weise kann nun auch, wenn A und A als verschieden angenommen werden, das, was objektiv vorliegt, nicht nur A und A sein, was dasselbe wäre wie dass A vorläge. Soll in dem anderen A eine Bestimmung gedacht sein, die nicht von A ausgesagt werden kann, oder umgekehrt, so muss in dem Begriff des Unterschiedes etwas objektiv Neues gegeben sein. Wie eine abstrakte Identität, die eine andere Bedeutung als eben den identischen Begriff haben soll, so erhalten wir nun auch einen abstrakten Unterschied. — Hegels Auffassung der Wirklichkeit als zugleich widersprechend und widerspruchslos, des Widerspruchs als zugleich objektiv und subjektiv, ergiebt sich so unmittelbar aus den Problemvoraussetzungen, dass wir es hier nicht weiter nachzuweisen brauchen.

Ist die Entwicklung sowohl analytisch als synthetisch und zwar als analytisch synthetisch und als synthetisch analytisch, so müssen auch die Begriffe »an sich» und »gesetzt» eine verschiedene Be-

deutung erhalten. An sich ist, wie wir oben gezeigt haben, teils das, was noch nicht in der Entwicklung hervorgetreten ist, sondern nur in der subjektiven Reflexion, im Verhältnis zu dem in der Entwicklung bereits Gegebenen.[1] Teils aber war auch *das* an sich, was zwar in dem Prozess hervorgetreten, aber noch nicht negiert worden war, sich differenziert hatte, Subjekt geworden war. In dem Anfang ist die konkrete Totalität an sich, der Anfang ist aber selbst das »Ansichsein» und das, was an sich ist. Das, was an sich ist, ist hier zwar einerseits die konkrete Totalität, aber der Anfang ist auch selbst das, was »an sich» ist. Der Anfang sollte bereits unabhängig von der späteren Entwicklung »das Ansichsein» sein. Hier liegt dann nicht etwas vor, mit einer gewissen Bestimmtheit, das an sich ist, sondern »das Ansichsein» ist selbst das, was an sich ist. So wird etwas als seiend, als unmittelbar, an sich bezeichnet, wobei dies nicht nur bedeutet, dass das Unmittelbare das Vermittelte an sich ist, sondern das, was unmittelbar ist, ist selbst in seiner Unmittelbarkeit an sich. So ist ein Begriff bei seinem ersten Hervortreten im Prozess, eben weil er in seinem ersten Hervortreten unmittelbar ist, seiend, und als solcher ist er an sich.[2] Hieraus folgt auch, dass diese verschiedenen Bedeutungen mit einander gegeben sind. Das, was unmittelbar ist, wird durch die Entwicklung vermittelt. Es ist also eben das, was unmittelbar ist, was vermittelt ist. Der spätere Begriff soll der vorhergehende als vermittelt sein. Andererseits aber soll hierdurch ein anderer Begriff gewonnen sein. Das, was vermittelt ist, ist ein Anderes als das Unmittelbare. Das Unmittelbare ist als solches an sich. Es ist dann sowohl das Vermittelte an sich als das Unmittelbare selbst an sich. Der Begriff z. B. ist die substantielle Reflexion oder die in sich reflektierte Substanz, etwas Gesetztes, das eben in seinem Gesetztsein an sich ist.[3] In seinem ersten Hervortreten ist indessen der Begriff eben als erst hervortretend unmittelbar, und seine Momente haben die Form fester Bestimmungen. Solchenfalls ist aber der Begriff in seinem ersten Hervortreten nicht Begriff. Der Begriff als an sich ist also nicht Begriff. Dass die Subjektivität der Begriff an sich ist, bedeutet dann, dass sie sich zum Begriff entwickelt. Andererseits aber ist doch die Subjektivität der Begriff in seinem ersten Hervortreten im Prozess.

---

[1] Log. I, S. 107.

[2] Log. I_1, S. 385; Log. I_2, S. 6, 116; Log. II, S. 31, 35, 72, 117, 174.

[3] Log. II, S. 31.

Auch andere Bedeutungen von an sich und gesetzt könnten nachgewiesen werden, die gleichfalls sich dialektisch aus den bereits angeführten herleiten lassen. Da der Begriff »An sich» selbst in dem Prozess hervortritt, wird er als »Beziehung auf sich gegen seine Beziehung auf Anderes, als Gleichheit mit sich gegen seine Ungleichheit»[1] bestimmt. In dieser Bedeutung steht er innerhalb der Sphäre des Seins dem »Sein-für-Anderes» gegenüber. Als an sich bezieht sich das Dasein auf sich gegenüber seiner Relation auf Anderes. Wir haben früher diese Bedeutung als eins mit der der Unmittelbarkeit betrachtet. Dies kann auch gesagt werden, aber man kann auch hervorheben, dass es hier das Unmittelbare gegenüber der nicht in sich zurückgenommenen Vermittlung ist, oder die abstrakte Referenz auf sich gegenüber der Relation auf Anderes. Dies kommt darauf hinaus, dass die Unmittelbarkeit selbst auf diese verschiedenen Weisen gefasst werden kann. Als sich auf sein Anderes beziehend und daher negiert, zugleich aber hierbei sich auf sich beziehend und damit sich beibehaltend ist das Dasein Fürsichsein. In der Sphäre des Wesens erhalten diese Kategorien eine andere Bedeutung, die natürlich durch den Charakter des Wesens in seinem Unterschiede von dem des Seins bedingt wird. Dieser Charakter wird von Hegel bei der Charakterisierung der Reflexion angegeben. Innerhalb des Gebietes des Seins ist das Werden Verhältnis zu Anderem, wo dieses Andere einfach Seiendes ist, das negiert, begrenzt ist. Innerhalb des Wesens ist das Negierte nicht seiend, sondern das Sein des Negierten geht darin auf, negiert zu sein. Dass es ist und dass es negiert ist, ist ein und dasselbe. Diejenigen, die einander negieren, sind hier also nur als das negierend, was nur als negiert ist. Das, was negiert wird, ist also nur das Negiertsein und die Negation selbst, und die Negation ist es, die sich selbst negiert. Das Wesen ist die Negation, die nur in der Negation von sich ist. Da die Wirklichkeit der Negation ihre Negation ist, so bedeutet das, dass die Negation Negation ist, oder die Negation als Negation dasselbe wie Negation der Negation. — Aus dem angegebenen Charakter des Wesens geht indessen hervor, dass innerhalb des Gebiets desselben die Begriffe an sich und gesetzt eine andere Bedeutung erhalten müssen. »Setzen» soll eine Kategorie sein, die eigentlich dem Wesen angehört. Das Wesen war sich auf sich beziehend Negation als Negation. Als Negation nur des Negationsseins selbst

[1] Log. I 1, S. 119.

ist es eine Rückkehr zu sich und damit Unmittelbarkeit, aber eine Unmittelbarkeit, die als aus etwas zurückkehrend sich selbst aufhebende Unmittelbarkeit ist. Dies ist das Gesetztsein.[1] Klar ist, dass die Unmittelbarkeit in der Form des Wesens nicht dieselbe sein kann wie in der des Seins. Das Gesetztsein ist hier als die Form bestimmt, die die Unmittelbarkeit bei dem Wesen erhalten muss. Damit ist das Wesen als das Gesetztsein selbst gegenüber dem Sein als das An-sich-sein bestimmt. In der Entwicklung vom Sein zum Wesen wird einerseits das ansichseiende Wesen gesetzt. Andererseits ist es aber das Ansichsein selbst, das Gesetztsein wird. Dann ist es das Gesetztsein selbst, das sich davon, an sich zu sein, dazu, gesetzt zu sein, entwickelt. Man kann auch sagen, dass es das Ansichsein ist, das sich entwickelt, das zuerst an sich ist und dann gesetzt. Andererseits wird aber doch auch *innerhalb* der Sphäre des Wesens das »an sich» dem »gesetzt» entgegengesetzt. Es wird dann auch *innerhalb* des Wesens in der Bedeutung von einfacher Unmittelbarkeit genommen.

Dass auch diese Begriffe gemäss der in dem Erkenntnisproblem liegenden Dialektik in einander übergehn müssen, ergiebt sich aus dem oben Dargelegten. Das Subjekt kann bei den in dem Problem gegebenen Voraussetzungen sowohl als das Einfache, Unmittelbare, wie als die reine Reflexion und das sich auf sich Beziehende gegenüber der Referenz auf Anderes bestimmt werden.

VIII. Denken und Wollen. Wirklichkeit und Zweck.

In Zusammenhang mit diesem Begriff »an sich» und »gesetzt» steht die Frage nach dem teleologischen und nichtteleologischen Charakter der Entwicklung. Bei der Bestimmung des Zweckbegriffs geht Hegel von Kant aus. In der Kritik der Urteilskraft wie auch in den beiden anderen Kritiken kreuzen sich ja mehrere Gedankengänge, der aber, den Hegel hervorhebt, ist dort deutlich vorhanden. Das Besondere ist nach Kant zufällig, da es nicht mit dem allgemeinen Begriff einer Natur überhaupt gegeben ist und demnach nicht transzendental deduziert werden kann. »Diese Zufälligkeit findet sich ganz natürlich in dem Besondern, welches die Urteilskraft unter das Allgemeine der Verstandsbegriffe bringen soll; denn durch das Allgemeine unseres (menschlichen) Verstandes ist

[1] Log. I 2, S. 16.

das Besondere nicht bestimmt; und es ist zufällig, auf wie vielerlei Art unterschiedene Dinge, die doch in einem gemeinsamen Merkmale übereinkommen, unserer Wahrnehmung vorkommen können. Unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe, d. i. ein diskursiver Verstand, für den es freilich zufällig sein muss, welcherlei und wie sehr verschieden das Besondere sein mag, das ihm in der Natur gegeben werden, und was unter seine Begriffe gebracht werden kann. Weil aber zur Erkenntnis doch auch Anschauung gehört, und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung ein von der Sinnlichkeit unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnisvermögen, mithin Verstand in der allgemeinen Bedeutung sein würde: so kann man sich auch einen intuitiven Verstand (negativ, nämlich bloss als nicht diskursiven) denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besonderen und so zum Einzelnen (durch Begriffe) geht, und für welchen jene Zufälligkeit die Zusammenstimmung der Natur in ihren Produkten nach besondern Gesetzten zum Verstande nicht angetroffen wird, welche dem unsrigen es so schwer macht, das Mannigfaltige desselben zur Einheit der Erkenntnis zu bringen; ein Geschäft, das der unsrige nur durch Übereinstimmung der Naturmerkmale zu unserem Vermögen der Begriffe, welche sehr zufällig ist, zu Stande bringen kann, dessen ein anschauender Verstand nicht bedarf.»[1] Soll für uns Menschen eine zusammenhängende Erfahrungserkenntnis, nicht nur was die apriorischen Gesetze betrifft, möglich werden, so muss eine Übereinstimmung zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen angenommen werden. »Unser Verstand hat also das Eigene für die Urteilskraft, dass in Erkenntnis durch denselben, durch das Allgemeine das Besondere nicht bestimmt wird, und dieses also von jenem allein nicht abgeleitet werden kann: gleichwohl aber dieses Besondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen (durch Begriffe und Gesetze) zusammenstimmen soll, um darunter subsumiert werden zu können, welche Zusammenstimmung unter solchen Umständen sehr zufällig und für die Urteilskraft ohne bestimmtes Prinzip sein muss.»[2] Eine solche Übereinstimmung kann als möglich nur gedacht werden, wenn wir einen Verstand denken, in welchem die Verbindung zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen notwendig wäre. »Um nun gleich-

---

[1] Kr. d. U., S. 293, 294.

[2] Ebenda.

wohl die Möglichkeit einer solchen Zusammenstimmung der Dinge der Natur zur Urteilskraft — — — wenigstens denken zu können, müssen wir uns zugleich einen andern Verstand denken, in Beziehung auf welchen — — — wir jene Zusammenstimmung der Naturgesetze mit unserer Urteilskraft — — — als notwendig vorstellen können.»[1] Ein solcher Verstand wäre nicht wie unserer analytisch-allgemein, in welchem Falle es durch den Begriff selbst nicht gegeben ist, ob die Mannigfaltigkeit sich darunter subsumieren lässt, sondern synthetisch-allgemein, was notwendig mit der Mannigfaltigkeit verbunden ist, so dass diese in dem Begriff gegeben ist. »Unser Verstand nämlich hat die Eigenschaft, dass er in seiner Erkenntnis, z. B. der Ursache eines Produkts, vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muss, dabei er also in Anschauung der Mannigfaltigkeit des letzteren nichts bestimmt, sondern diese Bestimmung für die Urteilskraft von der Subsumtion der empirischen Anschauung (wenn der Gegenstand ein Naturprodukt ist) unter dem Begriff erwarten muss. Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen) zum Besonderen geht, d. i. vom Ganzen zu den Teilen, der also und dessen Vorstellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Teile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen, die unser Verstand bedarf, welcher von den Teilen, als allgemein gedachten Gründen, zu verschiedenen darunter zu subsumierenden möglichen Formen, als Folgen, fortgehen muss.»[2] Für unseren diskursiven Verstand ist es aber ein Widerspruch, das Ganze als Grund zu den Teilen zu denken. Wir können dies nur so denken, dass die Vorstellung von dem Ganzen Grund zu den Teilen und ihrer Verbindung ist. Das Produkt einer Ursache aber, deren Bestimmungsgrund nur die Vorstellung ihrer Wirkung ist, wird Zweck genannt. Um uns die Möglichkeit einer Übereinstimmung zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen und damit eine notwendige Erfahrungserkenntnis über die apriorischen Gesetze hinaus denken zu können, müssen wir also die Natur zweckbestimmt denken. Dies ist dann nur ein Prinzip für die Übereinstimmung der Dinge mit unserem Erkenntnisvermögen, genauer der reflektierenden Ur-

---

[1] Ebenda.

[2] Ebenda Forts.

teilskraft, und nicht für die eigene Möglichkeit der Dinge. »Wollen wir uns also nicht die Möglichkeit des Ganzen als von den Teilen, wie es unserem diskursiven Verstande gemäss ist, sondern nach Massgabe des intuitiven (urbildlichen) die Möglichkeit der Teile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängend vorstellen, so kann dieses, nach eben derselben Eigentümlichkeit unseres Verstandes, nicht so geschehen, dass das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile (welches in der diskursiven Erkenntnisart Widerspruch sein würde), sondern nur dass die Vorstellung eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Teile enthalte. Da das Ganze nun aber alsdann eine Mischung (Produkt) sein würde, dessen Vorstellung als die Ursache seiner Möglichkeit angesehen wird, das Produkt aber einer Ursache, deren Bestimmungsgrund bloss die Vorstellung seiner Wirkung ist, ein Zweck heisst, so folgt daraus: dass es bloss eine Folge aus der besondern Beschaffenheit unseres Verstandes sei, wenn wir Produkte der Natur nach einer andern Art der Kausalität, als der der Naturgesetze der Materie, nämlich nur nach der der Zwecke und der Endursachen uns als möglich vorstellen, und dass dieses Prinzip nicht die Möglichkeit solcher Dinge selbst (selbst als Phänomene betrachtet) nach dieser Erzeugungsart, sondern nur der unserem Verstande möglichen Beurteilung derselben angehe; wobei wir zugleich ansehen, warum wir in der Naturkunde mit einer Erklärung der Produkte der Natur durch Kausalität nach Zwecken lange nicht zufrieden sind, weil wir nämlich in derselben die Naturerzeugung bloss unserem Vermögen sie zu beurteilen, d. i. der reflektierenden Urteilskraft und nicht den Dingen selbst zum Behuf der bestimmenden Urteilskraft angemessen zu beurteilen verlangen.«[1]

Um überhaupt Notwendigkeit in der Verbindung des Einzelnen mit dem Allgemeinen denken zu können, muss der Mensch zur Zweckbetrachtung greifen, die jedoch andererseits der genannten Verbindung keine Notwendigkeit soll schenken können. Um eine notwendige Verbindung zwischen Allgemeinem und Einzelnem denken zu können, muss man, heisst es, das Ganze als Grund zu den Teilen denken. Nun kann dies von uns nur so gedacht werden, dass die Vorstellung von dem Ganzen Grund ist. Damit ist indessen das Ganze nicht als Grund gedacht, und das, was durch diese Betrachtungsweise gewonnen werden sollte, die Notwendig-

[1] Ebenda Forts.

keit der Verbindung zwischen Allgemeinem und Einzelnem, ist gar nicht gewonnen. Damit überhaupt ein Sinn in dieser Überlegung liegen soll, ist es klar, dass das synthetisch Allgemeine als Zweckursache gedacht sein muss, aber als eine Zweckursache, die nicht die Vorstellung von dem Ganzen, sondern dieses Ganze selbst ist. Nun war jedoch nach Kant ein zweckbestimmtes Geschehen für uns notwendig ein solches, in welchem die Vorstellung des Zweckes kausiert. Also muss hier tatsächlich ein Bewusstsein, das eins mit seinem Zwecke ist, gedacht sein. Dass die Vorstellung von dem Ganzen kausiert, bedeutet dann hier dasselbe, wie dass das Ganze selbst kausiert. Der Zweck ist sowohl das Allgemeine, das eins mit dem konkret Ganzen ist, oder das konkret Ganze, das zur Ursache sich als das Allgemeine, die Verbindung der Teile, die zur Ursache das Ganze selbst hat, als auch das Ganze, das zur Ursache die Vorstellung von dem Ganzen hat. — Beiläufig sei hier bemerkt, dass in diesen Vorstellungen bei Kant offenbar die Forderung einer Entwicklung der Wissenschaft wie bei Hegel liegt. Damit wir überhaupt notwendige Erkenntnis von den besonderen Gesetzen besitzen können, müssen wir nicht nur einen abstrakten Begriff von der Natur besitzen, sondern einen konkreten, einen Begriff, durch den auch das Einzelne gegeben wäre. Nun war der Begriff der Natur, der Erfahrung, die Verbindung der Kategorien in der Einheit der Apperzeption, also das Erkenntnissubjekt selbst. Nur das, was hieraus sich deduzieren lässt, ist notwendig eingesehen. Eine notwendige Einsicht ist also notwendig eine Erkenntnis von dem Subjekt, und aus diesem muss alles mit Notwendigkeit hergeleitet werden, sofern Erkenntnis davon möglich sein soll. Nun aberkennt Kant freilich dem Menschen dieses Vermögen, dies ist aber auf seinem Standpunkte widersprechend. Wird überhaupt Subjekt-Objektivität angenommen, so geht das Bewusstsein als solches in dem Objekt auf, und damit wird jedes Bewusstsein ein schaffendes Bewusstsein.

Indessen ist der Zweckbegriff, den wir bei Kant fanden — das Allgemeine, das an sich selbst konkret und als solches Grund zu der Verbindung mit dem Einzelnen oder zu dem konkreten Ganzen, sich selbst ist, der auch und als eins hiermit die Vorstellung von dem Ganzen als Grund zu diesem selbst ist — eben der Hegels. »Der Zweck dagegen ist das konkrete Allgemeine, das in ihm selbst das Moment der Besonderheit und Äusserlichkeit hat, daher tätig

und der Trieb ist, sich von sich selbst abzustossen.»[1] Dagegen verwirft er den anderen Gedankengang Kants, dass die teleologische Betrachtungsweise nur subjektiv, regulativ wäre. Zu dieser Betrachtungsweise sollte nach Kant von uns gegriffen werden, um eine Regel für die Subsumtion des Einzelnen unter das Allgemeine zu erhalten.[2] Ob es in dem Objekt die Zweckbestimmtheit ist, die das Einzelne mit dem Allgemeinen verbindet, ist dagegen unsicher. Wir sind es nur, die notwendigerweise die Sache so betrachten müssen, um Notwendigkeit in der Erkenntnis der einzelnen Gesetze und damit überhaupt Erkenntnis von diesen denken zu können. Wie oben gezeigt, lag hierin indessen die Annahme des Grundes als eines Bewusstseins von dem Ganzen, das eins mit diesem war, und zwar nicht nur als eine Annahme, dass wir notwendig eine solche Subjekt-Objektivität denken müssen, um eine notwendige Verbindung von Einzelnem und Allgemeinem denken zu können. Die Annahme einer solchen Subjekt-Objektivität war nicht nur Voraussetzung dafür, dass die notwendige Verbindung von Allgemeinem und Einzelnem gedacht werden könnte, sondern dass die Annahme, dass die Möglichkeit des Denkens dieser notwendigen Verbindung die Annahme einer Zweckbestimmtheit voraussetzte, hatte seinerseits zur Voraussetzung, dass Subjekt-Objektivität gedacht wurde, dass dies, dass die Vorstellung von dem Ganzen kausierte, dasselbe war, wie dass das Ganze kausierte. Kants eigener Gedanke, dass wir nur durch Denken einer Zweckursache, einer Ursache, die Vorstellung der Wirkung ist, uns den Zusammenhang zwischen dem Ganzen und den Teilen vorstellen können, ruht selbst auf der Annahme einer Subjekt-Objektivität. In dem Begriff der Subjekt-Objektivität liegt aber, wie oben gezeigt worden, der Begriff eines Geschehens, das ein Hervorbringen seiner selbst ist, in welchem die Ursache zugleich die Vorstellung von der Wirkung und diese selbst ist. Der Begriff des Objekts ist dann das auf diese Weise Hervorgebrachte, und die Zweckbestimmtheit ist ein konstitutives Prinzip, ist in der Objektsvorstellung oder dem Objekt selbst enthalten, konstituiert dasselbe. — Man kann auch sagen, dass, da die Zweckbestimmtheit der Natur notwendigerweise gedacht werden muss, damit Erkenntnis des Einzelnen gedacht werden könne, die Natur auch zweckbestimmt sein muss. Die Sache kann nicht dadurch, dass sie von uns gedacht

[1] Log. II, S. 210.

[2] Siehe auch S. 269—70.

wird, eine besondere Bestimmtheit erhalten. Solchenfalls dächten wir nicht die Sache und dächten überhaupt nichts. Können wir nicht Erkenntnis des Einzelnen denken, ohne die Natur zweckbestimmt zu denken, so ist auch diese Erkenntnis nicht ohne diese Zweckbestimmtheit möglich. Möglichkeit einer Erkenntnis des Einzelnen kann aber nicht ohne Selbstwiderspruch verneint werden. Dann muss die Natur auch zweckbestimmt und die Zweckbestimmtheit demnach nicht nur ein subjektives regulatives Prinzip, sondern objektiv und konstitutiv sein. Die Phänomentheorie, nach welcher das Gedachte durch die Gesetze des Denkens, das von uns Menschen Gedachte durch die Gesetze unseres Verstandes bestimmt sein sollte, ist, wie aus früheren Untersuchungen hervorgeht, unhaltbar. — Diese Konsequenz zieht Hegel. »Der Begriff ist als Zweck allerdings ein objektives Urteil, worin die eine Bestimmung das Subjekt, nämlich der konkrete Begriff als durch sich selbst bestimmt, die andere aber nicht nur ein Prädikat, sondern die äusserliche Objektivität ist. Aber die Zweckbeziehung ist darum nicht ein reflektierendes Urteilen, das die äusserlichen Objekte nur nach einer Einheit betrachtet, als ob ein Verstand sie zum Behuf unseres Erkenntnisvermögens gegeben hätte, sondern sie ist das an und für sich seiende Wahre, das objektiv urteilt, und die äusserliche Objektivität absolut bestimmt. Die Zweckbeziehung ist dadurch mehr als Urteil, sie ist der Schluss des selbständigen freien Begriffs, der sich durch die Objektivität mit sich selbst zusammenschliesst.«[1] Hiermit ist die Zweckbestimmtheit als objektiv in zwei Bedeutungen gefasst. Erstlich ist sie objektiv in dem Sinne, dass nicht nur wir es sind, die die Objekte zweckmässig vorstellen, ohne dass sie es wirklich wären, zweitens ist aber auch der Zweck als eine Bestimmung gefasst, die dem Objekt nicht nur als Ziel für einen für dasselbe äusseren Willen zukommt, sondern so, dass sie dem Objekt unabhängig von dem Subjekt oder von dem Subjekt, das ein Anderes als das Objekt ist, zukommt. Für Hegel wie für Kant muss indessen diese doppelte Objektivität ein und dieselbe sein, eben weil der Zweck als Subjekt-Objektivität gefasst wird.

Hieraus folgt nun auch, dass der Hegelsche Prozess teleologisch ist, zugleich damit dass er es nicht ist. Ist die Subjekt-Objektivität ein Widerspruch, so kann unter zweckbestimmtem Ge-

[1] Log. II, S. 210.

schehen, wie auch Kant meint, nur ein solches verstanden werden, bei dem die Vorstellung von dem Nachfolgenden Ursache ist, ohne dass damit das Nachfolgende selbst als Grund gedacht ist. Wird nun indessen diese Vorstellung von dem Nachfolgenden als eins mit diesem selbst gedacht, so wird das Geschehen zugleich teleologisch und nicht-teleologisch gedacht. So denkt sich Hegel den wissenschaftlichen Prozess. Wird Subjekt-Objektivität angenommen, so muss auch die Entwicklung diesen doppelten Charakter erhalten. Sie ist dann einerseits ein Prozess, in welchem der Grund die Vorstellung der Folge ist, in welchem also das bloss Vorgestellte in Realität übergeht, verwirklicht wird. Andererseits aber ist der Prozess ebensosehr ein Übergang von dem einfach Seienden zu Fürsichsein, Subjekt. Er ist sowohl teleologisch als nicht teleologisch. In dem erkenntnistheoretischen Problem liegt die Annahme eines Prozesses, in welchem das bloss Subjektive objektiv wird und sich demnach verwirklicht, also eines teleologischen Prozesses, der zugleich, da der Ausgangspunkt als das absolut Einfache nicht Bewusstsein von etwas, sondern nur einfach seiend ist, nicht teleologisch ist.

Hiermit ist auch gegeben, dass die Erkenntnisrelation, das Verhältnis des Subjekts zum Objekt, eins mit dem Verhältnis zwischen dem Willen und seinem Ziel, das Denken von etwas dasselbe wird wie das Wollen desselben und umgekehrt. Das rein Subjektive, als sich verwirklichend gedacht, das das Resultat vorstellende Subjekt als dieses realisierend gedacht muss als Wille gedacht sein. Andererseits ist das Verhältnis zwischen dem im Prozess Vorangehenden, dem Subjekt, und dem Nachfolgenden, dem Objekt, eben das Verhältnis zwischen dem Denken und dem Gedachten, und wie oben gezeigt worden, fällt dies mit dem Hervorbringen selbst zusammen, so dass das Denken von etwas dasselbe ist wie das Hervorbringen von etwas. Da in dem Denken von etwas nicht auch ein abstrakteres Verhältnis gedacht ist, das in dem Denken näher spezifiziert werden sollte, so muss das Denken, wenn es als solches hervorbringend sein soll, dasselbe sein wie das Hervorbringen. Daher ist auch bei Hegel die absolute Idee Einheit des Wahren und des Guten. Da die in dem Subjekt gegebene Vorstellung des Objekts eins mit diesem sein soll, so ist das Wollen von etwas dasselbe wie das Hervorbringen desselben und das Hervorbringen dasselbe wie das Wollen. Das Wollen ist Denken und das Denken Wollen. Das Gedachte, das Wirkliche,

ist das, was von dem Subjekt gewollt und hervorgebracht wird. Das Wirkliche ist das, was Ziel des Willens ist, und das, was Ziel des Willens ist, ist das Wirkliche.

Hierdurch wird Hegels Verhältnis zu einem wesentlichen Gedankengang Fichtes verständlich. Die Voraussetzungen des Erkenntnisproblems treiben Fichte dahin, in einem Gedankengange Subjekt und Objekt vereinigt in der Weise zu denken, dass die Einheit Ziel für das Streben ist, sein soll. Die Einheit des Objekts mit dem Subjekt ist in dem Ziel des sittlichen Strebens gegeben. Das Nicht-Ich und damit das Objekt sollten nach Fichte dadurch erklärt werden, dass man ein x aufsuchte, vermittelst dessen die aus den ersten Grundsätzen hervorgehenden entgegengesetzten Konsequenzen vereinigt werden könnten, so dass nicht die Identität des Bewusstseins aufgehoben würde[1]. Dieses x ist der Begriff der Teilbarkeit[2]. Hierdurch werden nun das Ich und das Nicht-Ich verbunden. Diese Ursynthese enthält aber neue Gegensätze und Synthesen und zwar alle möglichen[3]. Die Aufgabe ist nun die, neue Gegensätze in dieser aufzusuchen und sie durch neue Relationsgründe, die in dem ersten enthalten sind, zu verbinden. Hiermit soll fortgefahren werden, solange es möglich ist, bis man auf Entgegengesetzte stösst, die sich nicht weiter vollkommen verbinden lassen, und dadurch in den praktischen Teil hinübergelangt. Eine endgiltige Einheit kann nicht nachgewiesen werden. »Das Entgegengesetzte muss verbunden werden, so lange noch etwas Entgegengesetztes ist, bis die absolute Einheit hervorgebracht sei, welche freilich, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird, nur durch eine geendete Annäherung zum Unendlichen hervorgebracht werden könnte, welche an sich unmöglich ist.»[4] Die ausgeführte Verbindung wäre ein ausgeführtes thetisches Urteil, was ein Widerspruch ist. »Dennoch sollen laut der logischen Form des Urteils, welche positiv ist, beide Begriffe vereinigt werden, sie sind aber in gar keinem Begriffe zu vereinigen, sondern bloss in die Idee eines Ich — — — welche Idee aber selbst nicht denkbar ist, indem sie für uns einen Widerspruch enthält.»[5] Die Annahme eines Nicht-Ich schliesst also einen Widerspruch in sich, der nie ge-

[1] Fichte, Sämtliche Werke, I. S. 107.

[2] S. 109.

[3] S. 114.

[4] S. 115.

[5] S. 117.

löst werden kann, und theoretische Gründe für die Annahme eines Nicht-Ich giebt es nicht. »Dennoch aber ist sie (die Idee) uns zum höchsten praktischen Ziele aufgestellt»[1]. Nun ist es einerseits klar, dass Subjekt und Objekt durch diesen Gedankengang wirklich vereinigt sein müssen, dass der Widerspruch für das Denken gelöst sein muss. Sonst ermangelte die Annahme eines Nicht-Ich jedes Sinnes. Ein Objekt kann nicht angenommen werden, ohne mit dem Ich verbunden und ihm gleichgesetzt zu werden. »Soll ein Objekt gesetzt werden, so müssen sie (die Tätigkeit des Ich und das Objekt) doch durch das ein Objekt setzende Ich auf einander bezogen werden.»[2] »Sie werden schlechthin bezogen, heisst: sie werden schlechthin gleich gesetzt.»[3] Dieses Gleichsetzen ist jedoch unmöglich und daher nur gefordert. »Da sie aber, so gewiss ein Objekt gesetzt werden soll, nicht gleich sind, so lässt sich nur sagen, ihre Gleichheit werde schlechthin gefordert: sie sollen schlechthin gleich sein». »Also, es wird die Übereinstimmung des Objekts mit dem Ich gefordert, und das absolute Ich, gerade um seines absoluten Seins willen, ist es, welches sie fordert.»[4] Hierin muss indessen zugleich gedacht sein, dass die Einheit des Subjekts und des Objekts dadurch, dass sie gefordert ist, wirklich gegeben ist. Ist es widersprechend, die Wirklichkeit des Objektes anzunehmen, so ist das Objekt nicht wirklich. Sonst wäre ein widersprechendes Urteil wahr und damit auch das Wahre falsch und das Falsche wahr, was die Möglichkeit jeder Erkenntnis aufhöbe. Auch ist die Aussage, dass, wenn das Objekt gesetzt wird, es dem Ich gleichgesetzt werden muss, dass aber, da dies unmöglich ist, das Gleichsetzen gefordert ist, sinnlos, wenn nicht dies, dass das Gleichsetzen gefordert ist, wirklich ein Gleichsetzen bedeuten soll. Fichte muss demnach das Erkenntnisproblem als wirklich damit gelöst ansehen, dass das Gleichsetzen des Ichs und des Nicht-Ichs gefordert ist. Damit ist der Gegenstand des Denkens, die Wirklichkeit, dem Willensziel gleichgesetzt. Anderseits unterscheidet aber doch Fichte hierzwischen. Der Widerspruch im Setzen des Objekts ist unmöglich zu lösen, das Subjekt ist nicht das Objekt, das Gleichsetzen ist aber gefordert. Das Setzen des Objekts ist Voraussetzung für die Erkenntnis, aber doch nicht selbst-

[1] S. 117.
[2] S. 259.
[3] S. 260.
[4] S. 260.

verständlich. Angenommen kann es jedoch werden, da sein Gleichsetzen mit dem Ich gefordert ist. Die Erkenntnis weist letzthin auf den Willen hin. Dies ist die Lehre von dem Primat der praktischen Vernunft, die bei einigen modernen Wertphilosophen wieder umgeht. Es ist ja klar, dass, wenn man bei dem Widerspruch als unlösbar stehn bleibt, man auch kein Recht hat, es keinen Sinn hat, zu sagen, dass die Einheit gefordert ist. Dass die Erkenntnis als bedingungslos gedacht ein Widerspruch wäre, wodurch die Erkenntnis auf etwas Anderes, den Willen, hinwiese, könnte nur bedeuten, dass der Widerspruch dadurch gelöst würde, dass man den Willen als Bedingung der Erkenntnis dächte. Hiermit wäre dann indessen gesagt, dass der Widerspruch durch das Denken gelöst wäre, während er zugleich nicht durch das Denken soll gelöst werden können. Subjekt und Objekt wären dadurch, dass sie in dem Willensziel vereinigt wären, möglich zu denken. Dadurch, dass die Einheit Ziel für einen Willen wäre, wäre wirklich das Subjekt das Objekt, die Einheit existierte wirklich. Damit ist dann aber gesagt, dass das Denken nicht auf den Willen in dem Sinne hinweist, dass etwas für das Denken Widersprechendes angenommen werden könnte deshalb, weil es Willensziel ist. Etwas ganz Anderes ist es natürlich, dass man sagen kann, dass das Denken als eine Tätigkeit des Subjekts eine Form des Willens ist. Dieser Wille ist nicht auf die Wirklichkeit als solche gerichtet, sondern auf Erkenntnis. Eines ist es, dass ich nicht Erkenntnis ohne Tätigkeit und Willen erlangen kann, ein Anderes, dass die Erkenntnis hinsichtlich ihrer Wahrheit von dem Willen zur Erkenntnis abhängen soll. — Dass das Denken letzthin notwendigerweise widersprechend würde und damit über sich hinaus auf den Willen hinwiese, ist ein sinnloser Satz. Muss die Aussage, dass etwas auf eine bestimmte Weise ist, letzthin stets widersprechend sein, so kann auch nicht behauptet werden, dass das Denken widersprechend über sich hinausweist, und auch nicht, dass in dem Ziel des sittlichen Willens das Objekt als eins mit dem Subjekt gegeben ist. Dies ist eine denkende Analyse der Sittlichkeit, deren Möglichkeit voraussetzt, dass die Sittlichkeit sich widerspruchslos auffassen lässt, dass sie nicht ist, was sie nicht ist. Es ist also auch eine widersprechende Behauptung, zu sagen, dass das Denken als widersprechend über sich hinaus auf den Willen hinweist.

Gegen diesen von einigen Wertphilosophen aufgenommenen Gedankengang Fichtes opponiert nun Hegel. Subjekt und Objekt können nicht nur in dem Willensziel, für den Willen, vereinigt sein, die Verbindung darf nicht nur »eine Synthese des Strebens» sein. Dadurch ist der Widerspruch nicht gelöst, es ist dann nicht so, dass das Subjekt das Objekt ist, die Einheit ist *nur* gefordert. »Die kantische und fichtesche Philosophie giebt als den höchsten Punkt der Auflösung der Widersprüche der Vernunft das Sollen an, was aber vielmehr nur der Standpunkt des Beharrens in der Endlichkeit und damit im Widerspruche ist.»[1] Für Fichte war die Subjekt-Objektivität als eine konkrete Einheit *nur* Willensziel. Zwar muss, wie wir gesehen haben, auch er den Widerspruch als wirklich gelöst, das Objekt als wirklich das Subjekt seiend gedacht haben, andererseits aber hält er daran fest, dass das Willensziel als solches nicht der Gegenstand des Denkens, nicht dasselbe wie dieser sein kann. Das Erkenntnisproblem führt ihn dazu, den Gegenstand des Denkens als identisch mit dem Willensziel zu fassen, gleichwie er aber die Subjekt-Objektivität als einseitiges Subjekt fasste, so fasst er sie auch, obwohl sie zugleich als Einheit von Denken und Willensgegenstand gedacht ist, einseitig als Willensgegenstand. In Übereinstimmung mit seiner Opposition gegen Fichtes einseitig subjektiven Standpunkt urgiert Hegel auch hier stattdessen *die* Konsequenz der Problemvoraussetzungen, dass die Einheit von Subjekt und Objekt nicht *bloss* Willensziel sein kann, sondern dass sie damit eo ipso Gegenstand für ein Denken und widerspruchslos gedacht ist. Der Widerspruch muss *auch* von dem Denken gelöst sein, das Objekt *ist* identisch mit dem Subjekt.

IX. Die Vernünftigkeit der Wirklichkeit.

Aus dem Gesagten ergiebt sich auch, dass die Vernünftigkeit der Wirklichkeit für Hegel eine doppelte Bedeutung erhält. Vernünftig bedeutet teils Möglichkeit, gedacht zu werden, oder für Hegel schlechthin gedacht, Gegenstand der Erkenntnis, teils aber auch zweckbestimmt, durch den Willen gewirkt, Ziel für den Willen, und dies soll für Hegel dasselbe sein. Der von Hegel in der Vorrede zur Rechtsphilosophie aufgestellte Satz: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig», ist

[1] Log. I1, S. 139.

ja Gegenstand vieler verschiedener Deutungen gewesen. Gewöhnlich wird er so gedeutet, dass damit die Zweckbestimmtheit, Güte, der Wirklichkeit ausgesagt wäre. Ansätze zu einer anderen Deutung finden sich jedoch auch. So sagt z. B. Croce[1]: »Wer sich auf die dargestellte Lehre (dass »was wirklich ist, das ist vernünftig» etc.) stützend, die das Rationale und das Reale einander gleichstellt, von Optimismus in der Hegelschen Auffassung der Wirklichkeit und des Lebens spricht, hat ihn vollkommen falsch verstanden; Hegel beseitigt weder das Schlechte, noch das Hässliche, noch das Falsche, noch das Eitle: nichts würde seiner dramatischen und gewissermassen tragischen Auffassung von der Wirklichkeit mehr entgegen sein. Wohl aber will er die Funktion des Schlechten und des Irrtums begreifen; und das Verstehen dieser Funktion heisst also keineswegs, das Schlechte und den Irrtum als solche verneinen, sondern im Gegenteil, sie als solche bestätigen.» Hier scheint es, als wenn gemeint wäre, dass die Wirklichkeit für Hegel rational nur in dem Sinne wäre, dass sie sich begreifen liesse. Zwar steht dies nun in Streit mit anderen Äusserungen bei Croce und mit seiner Grundanschauung, wir führen es aber doch als eine Tendenz an, die fragliche Behauptung bei Hegel dahin zu deuten, dass die Wirklichkeit begreiflich sei, ohne deshalb gut zu sein. Man könnte einwenden, dass nach Croce nur die Funktion des Bösen und nicht das Böse selbst sich begreifen lassen soll, dies impliziert aber notwendigerweise die Begreiflichkeit des Bösen. Was nun auch Croces Ansicht ist, so könnte man sich doch die Deutung des oben angeführten Ausdrucks denken, dass die Wirklichkeit zwar vollkommen begreiflich, aber doch nicht zweckmässig, gut ist. Man könnte nicht sagen, dass sie solchenfalls doch zweckmässig im Verhältnis zum Verstande sei, indem sie sich daraus begreifen liesse. Solchenfalls wird der Verstand als eine Tätigkeit gedacht, ihr Ziel ist dann aber nicht die Wirklichkeit, sondern Erkenntnis der Wirklichkeit, und zweckmässig für den Verstand wären dann nur die Verhältnisse, in welchen die kausalen Bedingungen für die Erlangung der Erkenntnis vorhanden wären. Indessen wird, wie erwähnt, der fragliche Ausspruch gewöhnlich so gedeutet, dass er besagen soll, dass die Wirklichkeit zweckbestimmt, gut ist. In diesem Sinne fasst Haym ihn auf, wenn er darin einen Ausdruck

[1] Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, Übersetzung von K. Büchler, S. 49.

für Hegels reaktionäre Tendenzen erblickt.[1] — Hegel soll nach ihm hiermit die preussische Staatsordnung, wie sie 1821 bestand, für die absolut gute erklärt haben. Er wendet zwar selbst hiergegen ein, dass das Wirkliche für Hegel nicht die empirische Wirklichkeit zu sein braucht, sondern die wahre, vernünftige, er meint aber, dass dies den Einwand, den er gemacht, nicht aufhebe, sondern nur eine Zweideutigkeit sei, die ein Mittel wird, dem empirisch Gegebenen die Heiligkeit des Ideals zu verleihen. Andererseits sieht z. B. Engels in dem erwähnten Hegelschen Satze eine Äusserung des rein revolutionären Charakters des Hegelschen Systems. Das Wirkliche und Vernünftige soll nämlich für Hegel nicht das sein, was besteht. Dies ist ebensosehr unwirklich und damit verurteilt unterzugehn. »Der Satz von der Vernünftigkeit alles Wirklichen löst sich nach allen Regeln der Hegelschen Denkmethode auf in den andern: Alles was besteht, ist wert, dass es zu Grunde geht. — Darin aber grade lag die wahre Bedeutung und der revolutionäre Charakter der Hegelschen Philosophie — — —, dass sie der Endgültigkeit aller Ergebnisse des menschlichen Denkens und Handelns ein für alle Mal den Garaus machte.«[2] Ebenso meint Hutchison-Stirling, dass das Wirkliche bei Hegel ja nicht alles ist, was besteht, sondern nur das, was durch die logische Form ist.[3] Desgleichen weist Kuno Fischer darauf hin, dass das Vernünftige für Hegel nicht jede beliebige einzelne, zufällige Wirklichkeit ist. Er verweist auf Hegels Bemerkung über die Krugsche Schreibfeder.

Das Eigentümliche ist nun indessen, dass von diesen entgegengesetzten Deutungen keine richtiger als die andere genannt werden kann. Infolge Hegels Methode, einen Standpunkt dadurch zu überwinden, dass er ihn mit einem entgegengesetzten vereinigt, kann das Eine ebensowohl wie das Andere gesagt werden. Keines von beiden kann als für Hegel wesentlicher als das Andere bezeichnet werden. — Was zunächst die Vernünftigkeit der Wirklichkeit als Begreiflichkeit oder Zweckbestimmtheit betrifft, so ergiebt sich Hegels Meinung hierüber aus dem Vorhergehenden. In dem Begreifen selbst liegt für ihn das Zwecksetzen und umgekehrt. Das Setzen des Zweckes, das Wollen, ist dann auch dasselbe wie das

[1] Hegel und seine Zeit, S. 365 f.

[2] Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie.

[3] The Secret of Hegel, S. 659.

Auffassen von etwas als Zweck. Nun unterscheidet indessen natürlich Hegel auch hierzwischen, und jedenfalls sind hier verschiedene Sachen identifiziert. Das Willensziel und den Gegenstand des Denkens zu identifizieren führt zu denselben Widersprüchen, wie sie oben bezüglich der Wertphilosophie nachgewiesen worden sind. Wird die Wirklichkeit mit dem, was sein soll, identifiziert, so fällt der Begriff des Sollens und damit der des Willens fort. Das Begreifen von etwas ist als solches nicht ein Wollen desselben, wenn es auch als eine Tätigkeit betrachtet werden kann, deren Ziel solchenfalls das volle Begreifen des Gegenstandes ist. Für Hegel ist das aber nun, wie gesagt, der Fall. Es liegt dann aber in der Natur der Sache, dass man sagen kann, sowohl dass die Vernünftigkeit der Wirklichkeit für ihn deren Begreiflichkeit und nicht ihre Güte in sich schliesst, als auch dass sie für ihn deren Güte und nicht deren Begreiflichkeit und beides in sich schliesst.

Diese subjektivistische Vereinigung von Wirklichkeit und Willensziel ist es, die es bewirkt, dass man zur vollständigen Begreiflichkeit und Rationalität der Wirklichkeit fordert, dass sie sich aus einem Prinzip vollständig soll deduzieren lassen. In dem Willen ist die Vorstellung des Zieles Grund zu diesem selbst. Das Subjektive ist hier Grund des Objektiven. Soll nun dasselbe Verhältnis im Denken herrschen, so muss das Denken Grund seines Gegenstandes sein. Dies bedeutet dann nicht nur, dass das Denken des Gegenstandes, dass das Denken mit seinem Inhalt Grund dieses letzteren ist, sondern das Denken als solches muss Grund des Inhalts werden. Da nun das Denken seinem Begriff nach Denken von etwas ist, so muss doch in dem Denken als Grund der Inhalt gegeben sein, und da der Grund zugleich das reine Denken sein soll, so ist das Denken als Grund des Inhaltes eins mit diesem. In dem reinen Denken selbst muss der Inhalt gedacht sein, und dass er eine Folge des Denkens ist, bedeutet demnach ein Hervorgehn daraus. Da dieses Hervorgehn nun auch das Denken selbst ist, so ist dieses ein Hervorbringen seines Gegenstandes. Etwas begreifen bedeutet demnach es hervorbringen. Dies aber war dem Obigen gemäss dasselbe wie es als Ziel und als hervorgebracht denken. Etwas begreifen heisst somit es als von dem Denken hervorgebracht, es als in dem Denken gegeben, als eins mit dem Denken selbst nachweisen, es aus dem Denken herleiten. Dies ist dann die sog. apriorisch konstruktive Methode, die aus einem besonderen Begriff andere herleiten will.

Umgekehrt liegt in dem Begriff des theoretischen Konstruierens, der theoretischen Konstruktion, diese widersprechende Verbindung von Wollen und Denken, in welcher das Denken von etwas zugleich als ein Wollen und als ein Hervorbringen desselben gedacht wird. Das Konstruieren will nicht nur ein Klarstellen dessen sein, was in einem bestimmten Begriff gedacht ist, ein blosser Übergang von Unklarheit zu Klarheit im Denken, sondern eine Herleitung anderer, neuer Begriffe aus einem Begriff, dem Prinzip. Damit müssen diese neuen Begriffe als aus dem Prinzip hervorgehend und dieses als jene hervorbringend gedacht sein. Da nun andererseits diese neuen Begriffe nicht in dem Prinzip enthalten sein sollen, so kann das Denken, das diese neuen Begriffe herleitet, nicht zu ihnen durch das Prinzip als das Gedachte kommen, und da es auch nicht durch blosses Aufnehmen derselben von anderwärts her zum Denken derselben fortgehn soll, so müssen sie in dem Denken selbst gegeben sein. Die neuen Begriffe müssen auf diese Weise als von dem Hervorbringenden, dem Denken selbst, hervorgebracht gedacht werden. Damit ist dieses ein konstruierendes Denken, eins mit dem Prinzip und selbst seinen Gegenstand hervorbringend. Die Annahme der völligen Begreiflichkeit und Rationalität der Wirklichkeit wird nun oft der Annahme eines solchen konstruierenden oder konstruktiven Denkens gleichgesetzt, und wenn man z. B. bei Hegel seine apriorisch konstruktive Methode verwirft, so meint man oft damit auch die Annahme der vollen Begreiflichkeit der Wirklichkeit überhaupt verworfen zu haben. Wir haben oben gesehen, dass Kant in der Kr. d. U. in Übereinstimmung mit seinem Standpunkt in der Kr. d. r. V. annahm, dass Erkenntnis nur von dem möglich ist, was sich transzendental deduzieren lässt. Nur soweit ich annehme, dass die einzelnen Gesetze mit den allgemeinen gegeben sind, kann ich eine notwendige Erkenntnis von ihnen annehmen. Damit ist gedacht, dass ich Erkenntnis nur von dem besitze, was sich aus dem Begriff der Natur und damit aus dem des Erkenntnisvermögens herleiten lässt. In dem allgemeinen subjektivistischen Standpunkt liegt auch die Forderung, dass etwas, um begriffen werden zu können, aus dem Subjekt hergeleitet werden muss, und hiermit ist eine konstruktive Methode gefordert. Ebenso fasst z. B. Rickert[1] den Erkenntnisinhalt als irrational auf, weil er sich nicht aus einem Prinzip herleiten lässt.

---

[1] Gegenstand der Erkenntnis, S. 167, 168.

Lask verwirft Hegels Rationalismus, weil er den Unterschied zwischen der logischen Form und dem alogischen Inhalt aufhebt.[1] Zwar nimmt er an, dass das logische Begreifen unbeschränkt ist, dass es nichts giebt, was nicht begriffen werden kann, dies aber weil für ihn das Begreifen von etwas das Auffassen desselben als logisch Geformten ist.[2] Der Inhalt kann an sich selbst, unabhängig von der logischen Form, nicht begriffen werden,[3] denn das Begreifen desselben ist das Erfassen desselben in seiner logischen Form. Nun muss ja indessen der Inhalt an sich selbst eine Bestimmtheit besitzen, die ihn von der logischen Form unterscheidet, und diese Bestimmtheit kann nicht seine Bestimmtheit als Inhalt sein, denn es ist nicht die Inhaltsbestimmtheit, die Inhalt ist. Dann muss aber, unabhängig von der logischen Form, ein Urteil über den Inhalt gefällt und dieser damit aufgefasst werden können, ohne dass die logische Form aufgefasst wird. Antwortet man, dass das Urteilsfällen ein Auffassen des Inhalts als so und so seiend und damit seiner logischen Form von Faktizität ist, so zeigt dies nur, dass diese Form nicht als etwas Anderes von dem Inhalt unterschieden werden kann. Könnte über den Inhalt unabhängig von der Form kein Urteil gefällt werden, so wäre er das vollkommen Unbestimmte, Nichtige. Dass dem so sein sollte, nimmt Lask nicht an, denn er soll Prinzip für die Differenzierung der logischen Form in verschiedene Formen sein.[4] Die Unterscheidung zwischen einer logischen Form und einem alogischen Inhalt scheint daher unhaltbar zu sein, die logische Form ist nichts von dem Inhalt Verschiedenes, die Angabe von etwas als logisch kann nicht die Angabe nur einer Form desselben sein, neben welcher es dann notwendigerweise auch andere Bestimmungen, Inhaltsbestimmungen, besitzen müsste, denn solchenfalls müsste Erkenntnis des Gegenstandes auch unabhängig von seiner Logizität möglich sein.

Wird jedoch ein derartiger Unterschied zwischen logischer Form und Inhalt gemacht, so erscheint es unmöglich, ihn ohne den Begriff des Bewusstseins zu denken. Bei Kant fiel er, wie wir gesehen, tatsächlich mit dem Erkenntnisgegensatz zusammen. Dies ist nicht Lask's Ansicht, da er ja entschieden gegen allen Subjektivismus opponiert. Schon oben ist indessen gezeigt worden,

---

[1] Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, S. 62. Vgl. S. 35 f.
[2] S. 80 f.
[3] S. 74.
[4] S. 57 f.

dass die Unbestimmtheit ein wesentlich subjektiver Begriff ist, sich nur auf die Auffassung beziehen kann. Das Unbestimmte, das durch die logische Form Bestimmtheit erhält, ist also unbestimmte Auffassung. Bestimmte Auffassung ist Urteil, dem man ja die Sensationsmannigfaltigkeit als das, was in dem Urteil bestimmt wird, gegenüberzustellen pflegt. Lask scheint auch den alogischen Inhalt als Sensationsmannigfaltigkeit auffassen zu wollen, wenn er auch sagt, er wolle dies nicht entscheiden.[1] Der alogische Inhalt ist notwendigerweise dasselbe wie unbestimmte Auffassung. Wie oben gezeigt worden, kann nun indessen die logische Form, durch die der Inhalt seine Bestimmtheit erhalten soll, nicht von diesem unterschieden werden. Damit wird dann alles subjektiviert. Ebendies scheint auch aus Lask's Auffassung von dem Verhältnis zwischen der Erkenntnis und dem, wovon Erkenntnis besessen wird, hervorzugehn. »Mit dem Hinzutritt des Erkennens zu einem Unerkannten ist der Hinzutritt kategorialer Form zu einem kategorial Unbetroffenen verbunden. — — — Das Nichterkannte verhält sich zum Erkannten wie logisch Nacktes zu Material theoretischen Sinnes, es fungiert, wenn es erkannt wird, als Material, als kategorial Betroffenes.» »Das zu erkennende ist immer das von Erkennen in Angriff zu nehmende Material. Erkennen im Verhältnis zu reinem Objekt ist das Subjektsverhalten zu ihm, also zu theoretischem Sinn. Aber Erkennen im Verhältnis zu dem zu Erkennenden ist das auf kategoriale Wahrheitsform gerichtete Verhalten, dem also nur das Objektsmaterial als ein anderes gegenüberstehen kann.»[2] In der Erkenntnis geht also das Subjekt in die logische Form auf, und nur das Material steht ihm als ein Anderes gegenüber. Wenn auch das Subjekt in der Erkenntnis als von der kategorialen Form verschieden bezeichnet wird, so soll doch mit der Erkenntnis zu dem, wovon Erkenntnis besessen wird, etwas, die logische Form, hinzukommen. Mit der Erkenntnis kann aber nichts zu dem, wovon Erkenntnis besessen wird, dem, was aufgefasst wird, dessen ich mir bewusst bin, hinzukommen. Könnte ich zwischen logischer Form und Inhalt unterscheiden, so müsste der Inhalt eine Bestimmtheit besitzen, durch die er von der Form verschieden ist, und Erkenntnis wäre davon unabhängig von der Form möglich. Wird aber der Inhalt als gewusst bezeichnet, so kann darin nicht liegen, dass in dem Wissen

---

[1] S. 83.

[2] S. 81.

irgendwie eine kategoriale Form erlebt wird. In dem Begriff Wissen von dem Material liegen ja nur die Begriffe des Wissens und des Materials. Die kategoriale Form geht da in dem Wissen auf. Auch kann, wenn etwas als gewusst bezeichnet wird, hierin nicht liegen, dass es auf irgend eine Weise geformt ist. Es ist bereits oben gezeigt worden, dass »aufgefasst» keinerlei Bestimmung oder Form zu dem Aufgefassten hinzufügt. Soll das, was gewusst wird, sich zu dem, was nicht gewusst wird, verhalten wie das logisch Nackte, das, was ohne Relation zu etwas Anderem, seiner logischen Form gedacht wird, zu dem Material für logische Form, so muss die Relation zu dem Wissen so gedacht werden, dass das, was gewusst wird, darin auf irgend eine Weise geformt oder bestimmt wird. Dies ist aber, wie oben gezeigt worden, Subjektivismus, und der Gegensatz zwischen Form und Inhalt ist der erkenntnistheoretische. Es scheint hier derselbe Bedeutungswechsel vorzuliegen wie bei Kant. Die Form, als in der Erkenntnis mit dieser zusammengehend, ist das Subjektive, dem dann das Material als das Objektive gegenübersteht. Die Form aber als die Bestimmtheit eben des Materials, dessen, wovon ich Erkenntnis besitze, ist das Objektive, und das Material als der Form entgegengesetzt ist dann das Subjektive, die Sensationsmannigfaltigkeit. Wie oben erwähnt, scheint es nicht, dass der Unterschied zwischen Kant und Hegel auf einen anderen Plan gebracht würde, wenn Hegels Fehler im Verhältnis zu Kant dahin angegeben wird, dass er Form und Inhalt der Erkenntnis identifiziert habe.

Wenn es demnach unmöglich scheint, etwas Alogisches und somit auch etwas Irrationales anzunehmen, so folgt daraus doch nicht, dass man mit Hegel die Logizität und Rationalität der Wirklichkeit so auffassen muss, dass sie sich aus einem letzten Prinzip herleiten liesse. Dies ist im Gegenteil unmöglich. In diesem Sinne rational ist nichts.

Was hier von dem Hegelschen Rationalismus gesagt worden ist, gilt auch für den vorkantischen, soweit dieser an den Gegensatz zum Empirismus geknüpft ist. Wird zwischen Erkenntnis durch blosses Denken und durch von aussen her gegebene Eindrücke unterschieden, so ist die rationale Erkenntnis ein Konstruieren aus dem Begriff des Denkens. Soweit an diesem Gegensatz festgehalten wird, gilt dasselbe jedoch auch für den Empirismus. Wie aus dem Obigen hervorgeht, gilt es stets von der Ansicht, die in das Erkenntnisverhältnis die Begriffe der Aktivität und der

Passivität hineindenkt, sei es dass das Subjekt oder das Objekt als das Aktive gedacht wird. Aber auch in der konsequenten Form von Empirismus, wie sie z. B. bei HUME vorhanden ist, wo von ihr scheinbar nicht gesagt werden kann, dass sie das Objekt als das aktiv Einwirkende fasse, muss sie ein Konstruieren der vollständigen Erfahrung aus dem empiristischen Prinzip, der Mannigfaltigkeit der Empfindungen, sein.[1] Indessen vermeint doch der Empirismus gewöhnlich eine Ansicht zu sein, die jede konstruktive und als solche apriorische Methode verwirft. Er glaubt nicht zu konstruieren, sondern nur das Gegebene aufzunehmen. Durch die inneren Widersprüche der Begriffe schlagen sie indessen dialektisch in einander um.

Dass in der Vernünftigkeit der Wirklichkeit für Hegel ihre Zweckbestimmtheit gegeben ist, steht demnach fest, wie dies zugleich auch, da es mit ihrer angenommenen Begreiflichkeit nicht übereinstimmt, als verneint bezeichnet werden kann. In gleicher Weise lässt sich dann natürlich auch sagen, dass in ihrer Vernünftigkeit die Begreiflichkeit gedacht ist, indem diese zugleich, da sie mit der Annahme, dass die Wirklichkeit als solche Willensziel ist, nicht übereinstimmt, als verneint bezeichnet werden kann. Wird nun daran festgehalten, dass die Vernünftigkeit der Wirklichkeit ihre Güte in sich schliesst, so ist zu fragen, ob Hegel hierbei die empirische Wirklichkeit im Auge gehabt hat, und, wenn dies der Fall ist, ob damit der gegenwärtige Zustand als der absolut gute angenommen sein soll. Das, was vernünftig ist, muss als solches Moment im System sein. Nun haben wir oben gesehen, dass für Hegel die empirische Wirklichkeit nur als logisch notwendig im System enthalten war. Hierin lag jedoch, sowohl dass die empirische Wirklichkeit als empirisch im System behandelt werden könnte, aber auch dass sie als empirisch, räumlich-zeitlich, zufällig war und als solche ausserhalb der Wissenschaft und des Vernünftigen fiel. Die empirische Wirklichkeit ist demnach sowohl begreiflich und zweckmässig als auch nicht begreiflich und nicht zweckmässig. Sie ist endlich und unvollkommen, und die Vernünftigkeit ist für sie nur ein Sollen. In dem Sollen ist aber zugleich die Grenze und die Einschränkung überwunden. Sie ist uneingeschränkt und vernünftig. »Was sein soll, ist und ist zugleich nicht. Wenn es wäre, so sollte es nicht bloss sein. Also das Sollen hat wesentlich eine Schranke — — —. Als Sollen geht nun aber

---

[1] Siehe hierzu HEDVALL, Humes Erkenntnistheorie, I, Uppsala 1906.

ferner das Endliche über seine Schranke hinaus; dieselbe Bestimmtheit, welche seine Negation ist, ist auch aufgehoben, und ist so sein Ansichsein, seine Grenze ist aber nicht seine Grenze. Als Sollen ist somit Etwas über seine Schranke erhaben, umgekehrt aber hat es nur als Sollen seine Schranke. Beides ist untrennbar.»[1] Dasselbe gilt von dem empirisch Einzelnen. Es ist eben die Einzelnheit und die Zufälligkeit, die nach Hegel die empirische Wirklichkeit als empirisch konstituieren. »Der Unterschied des Sinnlichen vom Gedanken ist darein zu setzen, dass die Bestimmung von jenem die Einzelnheit ist, und indem das Einzelne (ganz abstrakt das Atome) auch im Zusammenhange steht, so ist das Sinnliche ein Aussereinander, dessen nähere abstrakte Formen das Neben- und das Nacheinander sind.»[2] Zwar soll es auch ein Einzelnes geben, das nicht sinnliches Einzelnes ist, aber abgesehen davon, dass damit die Bestimmung des Begriffs des Sinnlichen unrichtig wird, so kann es kein abstraktes Einzelnes geben, das durch Räumlichkeit und Zeitlichkeit näher spezifiziert wäre. Nun ist einerseits die Form des Gedankens das Allgemeine, und das Einzelne kann nicht gewusst werden, ist nicht vernünftig, sondern kann nur Gegenstand einer Vorstellung, Meinung sein.[3] Andererseits muss, wenn überhaupt das Empirische soll gewusst werden können, und dies nimmt doch, wie wir gesehen, auch Hegel wieder an, das Einzelne begriffen werden können. Es liegt auch in der Natur des Gedankens, über sein Anderes hinauszugreifen. »Übrigens wenn für das Sinnliche die Bestimmungen der Einzelnheit und des Aussereinander angegeben worden, so kann noch hinzugefügt werden, dass auch diese selbst wieder Gedanken und Allgemeine sind; in der Logik wird es sich zeigen, dass der Gedanke und das Allgemeine eben dies ist, dass er Er selbst und sein Anderes ist, über dieses übergreift und das Nichts ihm entflieht.»[4] Das Einzelne als gewusst muss selbst allgemein sein, und dass es so ist, ist in der Logik gezeigt worden. Das Einzelne in der Logik ist demnach dasselbe wie das Einzelne, das das Sinnliche kennzeichnet. Das Sinnliche ist aber als solches *nur* einzeln, indem zugleich natürlich hieran nicht festgehalten werden kann. Die Einzelnheit des Sinnlichen ist also die Einzelnheit als die Allgemeinheit ausschliessend, während sie in der Logik eins mit dem Allgemeinen ist. Das sinn-

[1] Log. I 1, S. 135.
[2] Enzykl., S. 29, 30.
[3] Ebenda Forts.; vgl. S. 230, 231, 289 f.
[4] S. 31.

lich Einzelne und damit eigentlich die empirische Wirklichkeit als solche ist als das Allgemeine ausschliessend unwissbar. Das Einzelne aber, das das Allgemeine ausschliesst, ist doch dasselbe wie das, was eins damit ist. Auch das sinnlich Einzelne ist damit wissbar. — Da Hegel den Satz von der Vernünftigkeit der Wirklichkeit in der Einleitung zur Enzyklopädie[1] behandelt, hält er sich an die Seite der Sache, dass die vernünftige Wirklichkeit ein besonderer logischer Begriff ist, der nicht nur von dem der Zufälligkeit, sondern auch von dem des Daseins, der Existenz usw. verschieden ist. Andererseits könnte man jedoch, wie wir gesehen, ebensowohl die Vernünftigkeit von Allem behaupten. — Es ergiebt sich auch aus dem Obigen, dass man berechtigt ist, sowohl die empirische Wirklichkeit mit der vernünftigen zu identifizieren, als zu sagen, dass sie ein Moment davon ist. Denken wir uns nun, dass die Wirklichkeit in dem Satze die empirische Wirklichkeit bedeutet, oder wenigstens dass die empirische Wirklichkeit als solche vernünftig, gut ist, welche Deutung der Darstellung in der Einleitung zur Rechtsphilosophie unstreitig auch befugt ist, so braucht der Satz doch nicht zu bedeuten, dass Hegel eben den damaligen Zustand als den absolut guten aufgefasst habe. Es braucht ja hierin nicht zu liegen, dass er den gegenwärtigen höher als den vergangenen schätzt. Nur als Moment der ganzen empirischen Wirklichkeit erhält jede Zeit ihren Wert, worin dann nicht zu liegen braucht, dass eine bestimmte Zeit das absolut Wertvolle ist. Eine reaktionäre Tendenz, eine Behauptung, dass der gegenwärtige Zustand beibehalten werden solle, brauchte dann nicht darin zu liegen. Andererseits liegt es in dem Charakter der Hegelschen Lehre als eines geschlossenen Systems, dass das Letzte das absolut Höchste ist, und da die zeitliche Entwicklung z. B. der Staatsformen sich mit der logischen deckt, so muss Hegel konsequenterweise die Staatsform seiner Zeit als die höchste auffassen. Dass in der Einleitung zur Rechtsphilosophie wirklich eine Tendenz sich geltend macht, den vernünftigen Staat mit dem Preussen von 1821 zu identifizieren, dürfte wohl auch Haym mit Recht behaupten. Dies bedeutet aber nur, dass an dieser Stelle eine Seite der Sache schärfer hervorgetreten ist, während z. B. bei der Aufnahme des Satzes in die Einleitung zur Enzyklopädie die entgegengesetzte sich mehr geltend macht. Hierauf weist daher auch Hutchison-Stirling in seiner Polemik gegen Haym hin.

---

[1] S. 8 f.

FÜNFTES KAPITEL.

Hegels philosophischer Entwicklungsgang als eine Bestätigung der hier gegebenen Erklärung.

Wie gleich zu Anfang erwähnt worden ist, stellt sich die vorliegende Hegeluntersuchung nicht das Ziel, eine Darstellung von der geschichtlichen Entwicklung des Hegelschen Systems zu geben, sondern sie will von einem bestimmten Gesichtspunkt aus den Grundgedanken desselben, wie es mit der Phänomenologie und besonders in der Logik fertig vorliegt, erklären. Wie diese Erklärung sich nun gestaltet hat, möchte man indessen vielleicht den Einwand erheben wollen, dass eine Untersuchung des geschichtlichen Entwicklungsganges in Hegels Denken für dieselbe notwendig gewesen wäre. Soll das Erkenntnisproblem in dem fertigen System wirklich die dominierende Stellung einnehmen, die demselben hier zugeschrieben worden ist, und soll das System seinen Grundgedanken nach aus demselben zu verstehen sein, so scheint es notwendig zu sein, dass es schon in der vorsystematischen Periode irgendwie hervortritt und dort eine nicht allzu unbedeutende Rolle spielt. Nun scheinen jedoch Hegels »Jugend»-Arbeiten, die in Berlin aufbewahrten Fragmente und Manuskripte, von denen die theologischen vor einigen Jahren herausgegeben worden sind, und deren letzte erst im Jahre 1800, also im 30. Lebensjahre Hegels, abgeschlossen wurde, wesentlich sich mit ganz anderen Problemen, historischen, politischen, ethischen und religionsphilosophischen, zu beschäftigen. Wir wollen daher hier kurz den Zusammenhang zwischen diesen Schriften und dem System, zwischen den ethisch-religionsphilosophischen Problemen in den Jugendschriften und dem erkenntnistheoretischen, nachzuweisen versuchen. Dabei halten wir uns an die obenerwähnten im Druck veröffentlichten theologischen Jugendarbeiten und einige der in Jena vor der Phänomenologie geschriebenen Abhandlungen.

Zweifellos verrät sich bei Hegel in den früheren Fragmenten in seiner Auffassung von Moralität und Religion ein ziemlich enger Anschluss an Kant, wenn auch wesentliche Modifikationen nachzuweisen sind. Diese ersten Arbeiten richten sich zwar nicht hauptsächlich auf eine Untersuchung der Begriffe der Sittlichkeit und der Religion, sondern verfolgen wesentlich einen praktischen und historischen Zweck, sind in praktischer Absicht unternommene Untersuchungen über die Bedingungen dafür, dass eine Religion sich zur Volksreligion eigne[1], oder eine zu praktisch religiöser Aufklärung bestimmte Darstellung des Lebens Jesu[2], oder geschichtliche Untersuchungen über die Anlässe zu der Umwandlung des moralischen Glaubens Jesu in eine positive Religion.[3] Doch tritt natürlich auch in diesen Schriften eine bestimmte Auffassung betreffs Moralität und Religion und ihres gegenseitigen Verhältnisses hervor. DILTHEY findet diese Periode der Entwicklung Hegels im Unterschied von der späteren charakterisiert durch »die Abhängigkeit von Kant, die Auslegung des Christentums unter dem Gesichtspunkt der kantischen Vernunftreligion und die Bestimmung des Begriffs der positiven Religion nach dem Gegensatz zur Vernunftreligion.»[4] Zwar ist es ja möglich, dass THOMSEN Recht mit seiner Behauptung hat, dass man nicht sagen könne, Hegel sei jemals Kantianer gewesen.[5] Er schliesst sich indessen an Kants Auffassung an, wonach die Religion ihrem Wesen nach Moralität ist, die religiösen Glaubenssätze religiöse Bedeutung nur als praktische Postulate besitzen. In den Fragmenten, die das Christentum und die Volksreligion behandeln, sagt er: »Wenn ich von Religion spreche, so abstrahiere ich schlechterdings von aller wissenschaftlichen oder vielmehr metaphysischen Erkenntnis Gottes, unseres und der ganzen Welt Verhältnisses zu ihm, usw. Eine solche Erkenntnis, bei der sich bloss der räsonierende Verstand beschäftigt, ist Theologie, nicht mehr Religion. Ich rechne hier nur insoweit Kenntnisse von Gott

[1] Hegels theologische Jugendschriften, herausgegeben von Dr. Herman Nohl, Tübingen 1907, Volksreligion und Christentum, Fragment 1—5.

[2] »Das Leben Jesu.»

[3] »Die Positivität der christlichen Religion.»

[4] DILTHEY, Die Jugendgeschichte Hegels. Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, 1905, S. 47. Siehe auch HAYM, Hegel und seine Zeit, S. 40 ff.

[5] THOMSEN, Hegel. Udviklingen af hans filosofi till 1806. Köbenhavn 1905, S. 11.

und Unsterblichkeit zur Religion, als das Bedürfnis der praktischen Vernunft fordert, und was in einem leicht einzusehenden Zusammenhang damit steht.»[1] In dem Manuskript über das Positive in der christlichen Religion heisst es: »Ganz allein in Bezug auf die Sache selbst wird hier bemerkt, dass überall der Grundsatz zum Fundament aller Urteile über die verschiedene Gestalt, Modifikationen und Geist der christlichen Religion gelegt worden sei, — dass der Zweck und das Wesen aller wahren Religion und auch unserer Religion — Moralität der Menschen sei, und dass alle speziellern Lehren der Religion des Christentums, alle Mittel, dieselbe auszubreiten, alle Pflichten zu meinen und sonst an sich willkürlichen Handlungen zu beobachten, nach ihrer nähern oder entferntern Verbindung mit jenem Zwecke, in Ansehung ihres Wertes und ihrer Heiligkeit geschätzt werden.»[2] Wie Kant unterscheidet er, wie aus den obigen Zitaten hervorgeht, zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Die Religion gleichwie die Moral ist Sache des Herzens und nicht des Verstandes.[3] In der Schrift über »Die Positivität der Christlichen Religion» spricht er von der »heilsamen Trennung des Gebiets der Kräfte des menschlichen Geistes, die Kant für die Wissenschaft gemacht hat», und an der man festhalten müsse. Ebenso wird, wenigstens in den Fragmenten über »Volksreligion und Christentum» und über Jesu Leben der Kantische Dualismus zwischen Vernunft und Sinnlichkeit angenommen, wenn er auch nicht ebenso stark hervortritt wie bei Kant. Zwar muss man, wenn es gilt, auf die Handlungsweise der Menschen einzuwirken und sie zu wahrer Moralität zu erziehen, das Sinnliche in seinen Dienst nehmen, in einem Moralsystem muss aber reine Moralität in abstracto von Sinnlichkeit unterschieden werden und diese aufheben.[4] In dem Manuskript über Jesu Leben lässt er diesen sagen: »Denn wenn ihr die wieder liebet, die euch lieben, euren Wohltätern Gutes tut, oder ausleiht, um den gleichen Wert zurückzuempfangen, welches Verdienst habt ihr dabei? Dies ist Empfindung der Natur, die auch von den Bösen nicht verleugnet wird — für die Pflicht habt ihr damit noch nichts getan.»[5] In der Abhandlung über »Die Positivität der christlichen Religion»

[1] S. 8.
[2] S. 153.
[3] S. 9.
[4] S. 4, 17—18.
[5] S. 84.

wird Achtung vor dem Sittengesetz als die einzige moralische Triebfeder bezeichnet.[1] Die Moralität wird wie bei Kant als Autonomie, Selbstbestimmtheit des Willens im Handeln und damit als gesetzesbestimmtes Handeln, Handeln gemäss einem Gesetz, das in dem Bewusstsein selbst gegeben ist, gefasst, und als moralische Person gehört der Mensch einer nicht empirischen, intelligiblen Wirklichkeit an. Hiermit wird also das Ich, der Wille, als selbständig und als von Anderem bestimmt einander gegenübergestellt.[2] Dieser Gegensatz ist ein Widerspruch, der eine Lösung fordert. Giebt es einen selbstbestimmten Willen, einen Willen, der in dem Handeln von in ihm selbst liegenden Gesetzen bestimmt ist, so ist der Wille als solcher notwendig selbstbestimmt, und die Annahme eines Willens, der nicht selbstbestimmt, sondern sinnlich affiziert ist, ist ein Widerspruch. In dem selbstbestimmten Willen liegt ja keine andere Bestimmtheit vor, als eben der Wille selbst. Hegel wird auch zu dem Versuch getrieben, den Kantischen Dualismus zu überwinden. Hierbei ist es jedoch wohl unsicher, welche Rolle theoretische Motive gespielt haben.

In dem Manuskript, das von dem Herausgeber mit dem Titel »Der Geist des Christentums und sein Schicksal« versehen worden ist, ist der Kantische Standpunkt aufgegeben, und Hegel ist unter Einwirkung von Schelling[3] zu einem religiös mystischen Pantheismus übergegangen. Er opponiert nun gegen den ethischen Dualismus Kants. »Auf diese Art könnte man erwarten, dass Jesus gegen die Positivität moralischer Gebote, gegen blosse Legalität gearbeitet hätte, dass er gezeigt hätte, das Gesetzliche sei ein Allgemeines, und seine ganze Verbindlichkeit liege in seiner Allgemeinheit, weil einesteils jedes Sollen, jedes Gebotene zwar als ein Fremdes sich ankündigt, anderenteils aber als Begriff (die Allgemeinheit) ein Subjektives ist, wodurch es als Produkt einer menschlichen Kraft, des Vermögens der Allgemeinheit, der Vernunft, seine Positivität, Heteronomie verliert, und das Gebotene 'als' in einer Autonomie des menschlichen Willens gegründet sich darstellt. Durch diesen Gang ist aber die Positivität nur zum Teil weggenommen; und zwischen dem tungusischen Schamanen mit dem Kirche und Staat regierenden europäischen Prälaten, oder dem Mogulitzen mit dem Puritaner, und zwischen dem seinem Pflichtgebot Gehorchen-

[1] S. 212.

[2] S. 18, 205, 211—212.

[3] Vergl. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, S. 47 f., 60 f.

den ist nicht der Unterschied, dass jene sich zu Knechten machten, dieser frei wäre; sondern dass jener den Herren ausser sich, dieser aber den Herren in sich trägt, zugleich aber sein eigener Knecht ist; für das Besondere, Triebe, Neigungen, pathologische Liebe, Sinnlichkeit, oder wie man es nennt, ist das Allgemeine notwendig und ewig ein Fremdes, ein Objektives; es bleibt eine unzerstörbare Positivität übrig, die vollends dadurch empörend wird, dass der Inhalt, den das allgemeine Pflichtgebot erhält, eine bestimmte Pflicht, den Widerspruch eingeschränkt und allgemein zugleich zu sein enthält, und um der Form der Allgemeinheit willen für ihre Einseitigkeit die härtesten Prätensionen macht. Wehe den menschlichen Beziehungen, die nicht gerade im Begriff der Pflicht sich finden, der, sowie er nicht bloss der leere Gedanke der Allgemeinheit ist, sondern in einer Handlung sich darstellen soll, alle anderen Beziehungen ausschliesst oder beherrscht.»[1] Die Zersplitterung, die das Pflichtgebot voraussetzt und impliziert, ist im Leben und in der Liebe aufgehoben. Wird das Lebendige gedacht und ausgesprochen, so erhält es zwar die Form von Begriff, Allgemeinem und damit von Gesetz, dies gehört dann aber nicht zu dem Lebendigen selbst. Im Leben und in der Liebe ist das Gesetz mit der Neigung verbunden, stimmt damit überein. Diese Übereinstimmung ist nicht ein Sollen, sondern ein Sein. Das bloss Mögliche ist das Objekt, als ein Gedachtes, Sein die Synthese von Subjekt und Objekt. Der Ausdruck Übereinstimmung zwischen der Neigung und dem Gesetz ist aber ungenau, denn sie sind nicht länger verschieden. »Die Übereinstimmung der Neigung mit dem Gesetze ist von der Art, dass Gesetz und Neigung nicht mehr verschieden sind.»[2] Diese Übereinstimmung ist das Leben und als Verhältnis von Verschiedenen Liebe. Der Unterschied ist also in der Liebe aufgehoben, bleibt aber doch bestehn. Ebenso müssen in der Liebe alle Tugenden vereinigt sein und dürfen nicht mehr als einzelne bestehn, da sie sonst einander aufheben.[3] »— — —, alle Einseitigkeiten, alle Ausschliessungen, alle Schranken der Tugenden sind durch sie aufgehoben. — — —; in ihr sind alle Trennungen, alle beschränkten Verhältnisse verschwunden, — — —.»[4] Die Liebe ist demnach uneingeschränkt, unendlich, Göttlichkeit. »— — —;

[1] S. 265, 266.

[2] S. 268.

[3] S. 293 f.

[4] S. 295.

sie (die Liebe) ist kein einer Besonderheit entgegengesetztes Allgemeines; nicht eine Einheit des Begriffs, sondern Einigkeit des Geistes, Göttlichkeit; Gott lieben ist sich im All des Lebens schrankenlos im Unendlichen fühlen.»[1] Die Liebe aber soll dann von der Reflexion aufgehoben werden, weshalb es eine höhere Einheit von Liebe und Reflexion geben muss. »Religiöses ist also das πληρωμα der Liebe (Reflexion und Liebe vereint, beide verbunden gedacht).»[2] Die Liebe ist unendlich, als der endlichen Reflexion entgegengesetzt ist sie aber selbst begrenzt und endlich. Die Einheit ist das reine Leben, und dieses zu denken bildet die Aufgabe. So aber, wie dieses zum Bewusstsein kommt, ist es begrenzt. »— — —; aber so wie es ins Bewusstsein kommt, so wenn er daran glaubt, so ist es zwar noch lebendig im Menschen, aber ausser dem Menschen zum Teil gesetzt; weil das Bewusstseiende insofern sich beschränkt, so kann es und das Unendliche nicht völlig in Einem sein.» Dem gegenüber steht das reine Gefühl des Lebens. »Diesem Unendlichen des Herrschens und Beherrschtwerdens kann nur das reine Gefühl des Lebens entgegengesetzt werden, es hat in sich selbst seine Rechtfertigung und seine Autorität.» Aber auch dieses Gefühl ist als entgegengesetzt etwas Eingeschränktes. »— — —; aber indem es als Gegensatz auftritt, tritt es als ein Bestimmtes in einem bestimmten Menschen auf — — —.» Es giebt daher ein Höheres. »— — —; er muss an das Höhere, an den Vater appellieren, der unverwandelt in allen Verwandlungen lebt.» Alle Reflexionsausdrücke müssen von ihm vermieden werden. »Ausdrücke wie befehlen, lehren, lernen, sehen, erkennen, machen, Willen — — — drücken nur Beziehungen von Objektiven aus, wenn es Aufnahme eines Objektiven in einem Geist ist. Über Göttliches kann darum nur in Begeisterung gesprochen werden.» Der Zusammenhang zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit ist ein Geheimnis. »Der Zusammenhang des Unendlichen mit dem Endlichen ist freilich ein heiliges Geheimnis, weil er Leben, und also das Geheimnis des Lebens ist; spricht man freilich von zweierlei, von einer Göttlichen und menschlichen Natur, so ist keine Verbindung zu treffen, denn auch in jeder Verbindung sollen sie noch zwei bleiben, wenn beide als absolute Verschiedene gesetzt sind.» Der Zusammenhang ist etwas »Mystisches». »— — — eine Verbindung, die nur als lebendiger Zusammenhang genommen, und bei welchem von den

[1] S. 296.
[2] S. 302.

Verhältnissen der Bezogenen nur mystisch gesprochen werden kann.» Für die Reflexion ist diese Verbindung zwar ein Widerspruch, aber nicht auf dem Gebiete des Lebens. »Nur von Objekten, von Toten gilt es, dass das Ganze ein anderes ist, als die Teile; im Lebendigen hingegen der Teil desselben ebensowohl und dasselbe Eins, als das Ganze; — — —. Was im Reich des Toten Widerspruch ist, ist es nicht im Reich des Lebens.» Nur in der Reflexion giebt es eine Entgegensetzung. »— — —; ausserhalb der Reflexion, in der Wahrheit findet sie nicht statt.» Der Mensch und Gott können nicht in Subjekt-Objektverhältnis stehen. »— — —; der Berg und das Auge, das ihn sieht, sind Subjekt und Objekt, aber zwischen Mensch und Gott, zwischen Geist und Geist ist diese Kluft der Objektivität nicht; — — —.» Nur in der Erkenntnis sind sie Eines und ein Anderes, Gott kann daher nur in dem Glauben erfasst werden. »Das Wesen des Jesus, als ein Verhältnis des Sohnes zum Vater kann in der Wahrheit nur mit dem Glauben aufgefasst werden — — —.» Dieser Glaube ist aber nicht das vollkommenste Verhältnis. »Dieser Glaube ist aber nur die Erste Stufe der Beziehung mit Jesu, die in ihrer Vollendung so innig vorgestellt wird, dass seine Freunde Eins seien mit ihm.» »Es muss aller Gedanke einer Verschiedenheit des Wesens Jesu und derer, in denen der Glauben an ihn zum Leben geworden, in denen selbst das Göttliche ist, entfernt werden; — — —.»[1]

Das Angeführte genügt, um zu zeigen, wie Hegel in diesem Manuskript an dem Problem des Verhältnisses zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, Gott und dem Menschen, arbeitet, ohne zu einer bestimmten Auffassung davon zu kommen. Schon in einem Briefe an Schelling vom 30. August 1795 sagt er: »Ich war einmal im Begriff, es mir in einem Aufsatz deutlich zu machen, was es heissen könne, sich Gott zu nähern — — —.»[2] An die Lösung dieser Aufgabe ist er nun offenbar in der zitierten Abhandlung ernstlich herangegangen, und die Untersuchung ist ebensosehr oder mehr eine religionsphilosophisch-metaphysische als eine geschichtliche. Seine Auffassung hat sich jedoch, wie gesagt, noch nicht genauer fixiert. Einerseits soll in dem reinen Leben, in Gott, die Reflexion mit der Liebe vereint sein. Eine Andeutung seiner späteren Auffassung ist damit gegeben. Das Leben muss dann sowohl reflektiert als nicht reflektiert werden können. Es muss in

[1] S. 315.

[2] Der ganze Brief bei Rosenkranz, Hegels Leben, S. 71 ff.

einem Denken gedacht werden können, das kein Denken ist. Andererseits aber wird die Reflexion als *bloss* von dem Leben ausgeschlossen gefasst. Dies ist etwas Geheimnisvolles, Mystisches. In dem schliesslichen Standpunkt im System wird Gott jedoch stets aufgefasst als im Denken erfasst, wenn auch durch einen Verstand, der kein Verstand ist. Dort wird jedoch stets betont, dass die Reflexion in dem spekulativen Denken bewahrt ist. Daher wird nicht gesagt, dass Gott etwas Geheimnisvolles, Mystisches ist, wenngleich dies auch auf diesem Standpunkt konsequenterweise gesagt werden könnte. Das Denken ist zwar nicht auf dem schliesslichen Standpunkt das, was gewöhnlich unter Denken verstanden werden soll, sondern dieses Denken als eins mit seinem Gegenstande und damit ein analysierendes, distinguierendes, das zugleich identifizierend ist. Da aber das spekulative Denken als das Denken bezeichnet wird, das eins mit seinem Gegenstande ist, so bedeutet doch der Ausdruck Denken die Auffassung als von dem Gegenstande verschieden und demnach als unterscheidend, distinguierend. Das spekulative Denken ist das distinguierende Denken, aber als eins mit dem Gegenstande, identifizierend und nicht denkend. Da Hegel bei dem Ausdruck Denken etwas Anderes als bei dem Ausdruck Gegenstand denken muss, indem der Satz, dass das Denken in dem spekulativen Denken eins mit seinem Gegenstande ist, doch nicht bloss bedeutet, dass Denken und Gegenstand verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache sind, so bedeutet Denken dasselbe wie distinguierendes Denken, Reflexion. Das spekulative Denken ist also distinguierendes Denken, Reflexion, aber Reflexion, die nicht Reflexion ist. Dass Gott in dem spekulativen Denken gegeben ist, bedeutet dann, dass er sowohl reflektiert als nicht reflektiert ist. Dies soll nun zwar nur aufs neue die Weise der Reflexion, die Sache auszudrücken, sein, und das, was hier gemeint ist, soll damit nicht adäquat ausgedrückt sein. »Das, was gemeint ist« ist ja aber selbst Ausdruck für eine Reflexion, für etwas von der Reflexion Aufgefasstes. Das, was durch die Reflexion aufgefasst wird, kann also nicht etwas sein, was nicht adäquat für die Reflexion ist. Sagt man, dass jeder Ausdruck Ausdruck für Reflexion ist, so ist es ja sinnlos, zu sagen, dass er sich auf etwas dieser nicht Adäquates bezieht, da dies solchenfalls selbst ein Reflexionsausdruck und somit als der der Reflexion inadäquate Gegenstand etwas Reflektiertes angegeben worden ist. Natürlich kann man hier nicht einwenden, dass z. B. die Wörter der Sprache

ursprünglich nur materielle Gegenstände und Vorgänge bezeichnen, durch Übertragung aber eine andere Bedeutung erhalten hätten. Hier ist nichts, was hindert, dass die Wörter eine andere Bedeutung erhalten können. Beim Ausdrücken Gottes besteht nicht nur das Hindernis, dass Wörter, die ursprünglich etwas Anderes bedeutet haben, angewendet werden müssen, sondern Gott kann nicht ausgedrückt werden, weil er unausdrückbar ist, weil der Ausdruck überhaupt der Reflexion angehört. In solchem Fall sind ja die Aussprüche über Gott sinnloser Schall. Ihnen kann nicht der Zweck zugeschrieben werden, einen spekulativen Gedanken hervorzurufen, denn dieser Ausspruch über den Zweck ist ja selbst Reflexionsausdruck. Darin, dass Gott auch auf dem schliesslichen Standpunkt etwas Unausdrückbares und Unreflektierbares bleibt, liegt zwar dieselbe Mystik, hier soll doch aber die Reflexion auch berechtigt sein, zugleich damit, dass sie es nicht ist. Die Reflexion ist in dem spekulativen Denken sowohl aufgehoben als bewahrt. Hier in der Abhandlung über den Geist des Christentums heisst es zwar, wie wir gesehen haben, dass die Reflexion mit der Liebe vereint sein soll, die Einheit scheint aber doch schliesslich nur so gedacht zu sein, dass die Reflexion bloss aufgehoben wird, und die Einheit, Gott, ist das Geheimnisvolle, Mystische. Man kann daher wohl mit Dilthey Hegels Auffassung hier als mystischen Pantheismus[1] bezeichnen, wenn man auch mit Haym sagen muss, dass diese Mystik eng verbunden war mit rationalistischen Elementen[2]. Die eigentümliche Verbindung hiervon, die in dem schliesslichen System vorliegt, hat sich noch nicht fixiert. Dort glaubt, wie gesagt, Hegel in dem spekulativen Denken die Reflexion bewahrt zu haben, gleichzeitig damit, dass er sich über sie erhoben hat. Hier dagegen scheint es, als wenn er meinte, dass die Reflexion in dem reinen Leben, in Gott, nur verneint sei, obwohl er zugleich nicht die Forderung der Begreiflichkeit aufgeben kann. Es scheint, als wenn hier seiner Meinung nach die Begreiflichkeit durch die Verbindung verschwände und die Mystik damit rein wäre, wenn er auch daneben die Forderung der Begreiflichkeit nicht aufgeben kann. In keinem der beiden Fälle ist es ihm natürlich wirklich gelungen, die Begreiflichkeit und die Unbegreiflichkeit zu verbinden, der Unterschied ist aber der, dass er hier sie so verbinden will, dass die Reflexion verschwindet, im

[1] Die Jugendgeschichte Hegels, S. 47 f., 152 f.

[2] Hegel und seine Zeit, S. 50 und 52.

System dagegen so, dass sie auch bewahrt bleibt. Wie ersichtlich, ist es jedoch nur ein Gradunterschied, und man kann in dem Manuskript viele Ansätze zu dem späteren Standpunkte finden, gleichwie in dem System Seiten, wo die Mystik stark hervortritt. Im ganzen dürfte man jedoch sagen können, dass der Standpunkt im System, die verschiedenen Aussprüche dort mehr uniform, die Mystik mehr zurückgedrängt ist. Hier dagegen divergieren die Aussprüche mehr, eine endgiltige Fixierung ist nicht gegeben, die Mystik ist aber doch das Hervortretendste.

Eine deutliche Entwicklung nach dem schliesslichen Standpunkt hin lässt sich in einem Fragment wahrnehmen, das im September 1800 abgeschlossen worden ist, und dem der Herausgeber die Benennung Systemfragment gegeben hat. Das Leben als ein in sich geschiedenes und vereinigtes Ganzes, als eine Unendlichkeit von Lebendigem, ist die Natur. Auf diese Weise ist indessen die Natur etwas Unendlich-Endliches, etwas Unbegrenzt-Begrenztes. Dies ist nicht das Leben selbst, sondern »ein von der Reflexion, obzwar aufs würdigste behandeltes fixiertes Leben.» In der Natur, so bestimmt, ist ja nämlich noch Gegensatz und Widerspruch und damit Gegensatz zwischen dem denkenden Leben und diesem selbst. In dem Erfassen von Gott ist das denkende Leben nicht länger denkend. »— — — und dies denkende Leben hebt aus der Gestalt, aus dem Sterblichen, Vergänglichen, unendlich sich Entgegengesetzten, sich Bekämpfenden heraus das Lebendige, frei vom Vergehenden, die Beziehung ohne das Tote und sich Tötende der Mannigfaltigkeit, nicht eine Einheit, eine gedachte Beziehung, sondern alllebendiges, allkräftiges, unendliches Leben, und nennt es Gott, ist nimmer denkend, oder betrachtend, weil sein Objekt nichts Reflektiertes, Totes in sich trägt». Dies ist nicht ein Erheben von Endlichem zu Unendlichem, denn diese letzteren sind Reflexionsbegriffe und absolut verschieden, sondern von endlichem Leben zu unendlichem. So ist es Religion. Das unendliche Leben ist Geist. Der Geist hat in sich die Mannigfaltigkeit, diese ist dann aber nicht tote, blosse Mannigfaltigkeit, sondern lebendige. Die Momente sind dann Organe. Immer noch scheint aber doch Gegensatz vorhanden zu sein. »Wenn schon das Mannigfaltige nicht als solches hier mehr gesetzt ist, sondern zugleich durchaus in Beziehung auf den lebendigen Geist, als belebt, als Organ vorkommt, so würde damit eben noch etwas ausgeschlossen, und bliebe demnach eine Unvollständigkeit, und eine Entgegensetzung, nämlich das

Tote; mit andern Worten, wenn das Mannigfaltige nur als Organ in Beziehung gesetzt wird, so ist die Entgegensetzung selbst ausgeschlossen, aber das Leben kann eben nicht als Vereinigung, Beziehung allein, sondern muss zugleich als Entgegensetzung betrachtet 'werden'; wenn ich sage, es ist die Verbindung der Entgegensetzung und Beziehung, so kann diese Verbindung selbst wieder isoliert und eingewendet werden, dass 'sie' der Nichtverbindung entgegenstünde; ich müsste mich ausdrücken, das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung, d. h. jeder Ausdruck ist Produkt der Reflexion, und sonach kann von jedem als einem gesetzten aufgezeigt werden, dass damit, dass etwas gesetzt wird, zugleich ein Anderes nicht gesetzt, ausgeschlossen ist». Dieser unendliche Regress kann nur aufgehoben werden, wenn man daran festhält, dass das, was gemeint wird, nicht etwas für die Reflexion ist, hier aber durch die Reflexion ausgedrückt wird und nur so ausgedrückt werden kann. Die einzige Eigenschaft des Gemeinten, die für die Reflexion gegeben sein soll, soll die sein, dass es etwas ausserhalb der Reflexion ist. Natürlich ist dies unmöglich, da solchenfalls »etwas», das ausserhalb der Reflexion ist, selbst ein Reflexionsausdruck ist und, wenn es einen Sinn haben soll, nicht ausserhalb der Reflexion gedacht werden kann. Indessen stimmt die Weise, wie die Sache durch die Reflexion ausgedrückt werden soll, mit dem im System gegebenen, endgiltigen Gedankengang überein. In dem Leben ist die Mannigfaltigkeit enthalten, die als solche die tote Mannigfaltigkeit ist, im Leben aber nicht als tote Mannigfaltigkeit, sondern als lebendige, d. h. nicht als Mannigfaltigkeit von der Einheit geschieden. Auf dieselbe Weise ist dann die Einheit im Leben, aber nicht reine, abstrakte Einheit, sondern lebendige, d. h. nicht von der Mannigfaltigkeit verschieden. Die Momente sind in dem Leben aufgehoben und bewahrt, d. h. sie sind es sowohl als sind es nicht. »Im lebendigen Ganzen ist der Tod, die Entgegensetzung, der Verstand zugleich gesetzt, nämlich als Mannigfaltiges, das lebendig ist, und als Lebendiges sich als ein Ganzes setzen kann, wodurch es zugleich ein Teil ist, d. h. für welches es Totes gibt, und welches selbst für anderes Tod ist». Nachdem hier aber gesagt worden, dass die Mannigfaltigkeit und die Reflexion in dem Leben enthalten sind, scheint nur die Inadäquatheit dieses Satzes, dieses Reflexionsausdruckes, hervorgehoben und die Reflexion demnach von dem Leben nur ausgeschlossen zu werden. Schon in dem

eben Referierten wurde gesagt, dass die einzige Eigenschaft des Lebens, die für die Reflexion da ist, die ist, dass es ausserhalb der Reflexion ist. Das Leben hat also überhaupt nicht den Charakter von Reflektiertem. Daher hören Denken und Philosophie in der Religion auf, in welcher allein das Leben erlebt wird. »Dieses Teilsein des Lebendigen hebt sich in der Religion auf, das beschränkte Leben erhebt sich zum Unendlichen; und nur dadurch, dass das Endliche selbst Leben ist, trägt es die Möglichkeit in sich, zum unendlichen Leben sich zu erheben. Die Philosophie muss eben darum mit der Religion aufhören, weil jene ein Denken ist, also einen Gegensatz teils des Nichtdenkens hat, teils des Denkenden und des Gedachten — — —.» Es ist demnach nicht als später im System so, dass Gott oder das Leben in einer Reflexion reflektiert ist, die nicht eine Reflexion ist, sondern es ist überhaupt nicht reflektiert. Es ist hier ein offenbares Bestreben bei Hegel, die Reflexion zu überwinden, sie aber so zu überwinden, dass sie nicht verschwindet. Das Reflektierte ist das Tote, die Reflexionseinheit und die Reflexionsmannigfaltigkeit sind die tote Einheit und die tote Mannigfaltigkeit, reine Einheit und reine Mannigfaltigkeit. In dem Leben soll nun die Einheit und die Mannigfaltigkeit bewahrt werden, aber so, dass sie nicht reine Einheit und reine Mannigfaltigkeit sind, d. h. sie sollen nicht länger Einheit und Mannigfaltigkeit, die Reflexionsausdrücke sind, sein. Sie sind dort als lebendige Einheit und lebendige Mannigfaltigkeit. Dieser Fortgang von Tod, reiner Mannigfaltigkeit zu lebendiger, von Mannigfaltigkeit zu Mannigfaltigkeit, die nicht Mannigfaltigkeit ist, ist ja ein Sicherheben über die Reflexion, über die Mannigfaltigkeit, in diesem höheren Standpunkt soll jedoch die Mannigfaltigkeit bestehn bleiben, obwohl als lebendig, als nicht mannigfaltig. Hegel aber findet doch dann, dass er damit sich nicht über die Reflexion erhoben hat, und es tritt der Gedankengang hervor, dass in dem über die Reflexion erhabenen Standpunkt die Reflexion bloss negiert ist. Wäre aber diese letztere Auffassung hier die allein herrschende gewesen, so hätte nicht das Leben als in sich die lebendige Mannigfaltigkeit enthaltend ein Fortgang über den Standpunkt der blossen Reflexion hinaus sein können, sondern wäre als Reflexionsstandpunkt eins mit der reinen Einheit und der Mannigfaltigkeit. Hier liegt also ein Versuch vor, sich über die Reflexion auf dieselbe Weise wie später im System zu erheben, so dass die Reflexion auch bewahrt wird, Hegel findet hier aber, dass der

Standpunkt, den er damit erreicht, selbst nur Reflexionsstandpunkt ist, sich nicht über die Reflexion erhoben hat, und er endet so in mystischem Pantheismus. — Auch hier gilt es dann, dass der Unterschied nur ein Gradunterschied ist. In beiden Fällen ist Gottes Reflektierbarkeit sowohl angenommen als verneint, man kann aber wohl sagen, dass hier in dem Fragment die Vorstellungsweise sich noch nicht fixiert hat, und dass die Mystik noch relativ stark hervortritt.

Rosenkranz und Haym, gleichwie auch Thomsen, verlegen in diese Zeit, die Zeit kurz vor der Übersiedelung nach Jena, noch einen Systementwurf, in welchem Hegel der Hauptsache nach bereits den endgiltigen Standpunkt einnimmt. Haym teilt ihn zwar so, dass Logik und Metaphysik, die wohl als teils der späteren Logik, teils auch der Propädeutik entsprechend bezeichnet werden können, sowie die Naturphilosophie in die Frankfurter Zeit, die Geistesphilosophie oder das System der Sittlichkeit dagegen in die Jenaer Zeit verlegt werden. Thomsen dagegen will zu Rosenkranz' Auffassung zurückkehren, der sich auch Kuno Fischer anschliesst, und wonach dieser ganze Systementwurf der Frankfurter Zeit angehörte. Der Herausgeber von Hegels theologischen Jugendarbeiten, Dr. Nohl, ist jedoch der Ansicht, und wie uns scheint auf gute Gründe hin, dass dieser Systementwurf einer späteren Zeit angehört. Der in den hier erwähnten Abhandlungen hervortretende und von Dilthey besonders betonte pantheistisch-mystische Zug macht es wohl kaum wahrscheinlich, dass Hegel während derselben Zeit, in welcher diese geschrieben sind, einen Entwurf zu einem System von wesentlich demselben Charakter wie seinem späteren ausgearbeitet haben sollte. Dies ist es wohl, was Dr. Nohl meint, wenn er sagt, Diltheys Darstellung zeige, dass der Systementwurf in eine spätere Zeit zu verlegen sei. Ausserdem soll nach Dr. Nohl Hegel in dem Systementwurf sich auf spätere Arbeiten stützen.[1] »Rosenkranz und Haym verlegen ein System, das im Nachlass erhalten ist, in die Frankfurter Zeit; ist das mindestens für das Manuskript unmöglich, weil es später erschienene Bücher benützt, so kann es auch für den Standpunkt, den es darstellt, nicht gelten, weil er ein völlig anderer und späterer ist, als der unseres Fragments — — —. Was denn eigentlich schon aus Diltheys Darstellung hervorging.» Da dieser Systementwurf indessen unseres Wissens noch nicht im Druck herausgegeben ist und bei

[1] S. 345.

Rosenkranz und Haym nur, wenn auch ausführlich und mit Zitaten, referiert wird, so können wir, da wir nicht Gelegenheit gehabt haben, den Entwurf selbst zu untersuchen, keine bestimmte Meinung darüber aussprechen. Da hier zudem keineswegs eine vollständige Untersuchung der geschichtlichen Entwicklung Hegels beabsichtigt ist, sondern nur ein Hinweis auf für unsere Untersuchung interessante Gedankengänge in seinen früheren Arbeiten, so können wir hier von diesem Systementwurf absehen und wenden uns einigen seiner während der Jenaer Zeit gedruckten Abhandlungen zu, um Hegels Stellung in diesen zu den uns hier interessierenden Fragen zu untersuchen.

Nun tritt deutlich der subjekt-objektive Charakter des Widerspruchs hervor, den es zu lösen gilt. Ebenso scheint nun der spätere Standpunkt im Prinzip sich gefestigt zu haben. In »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systemes» wird als Aufgabe der Philosophie die Vereinigung von Gegensätzen angegeben. »Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie, — — —.»[1] »Solche festgewordene Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft.»[2] Dieser Gegensatz ist seiner allgemeinen Form nach der zwischen Subjekt und Objekt. »Die Gegensätze, die sonst unter der Form von Geist und Materie, Seele und Leib, Glauben und Verstand, Freiheit und Notwendigkeit u. s. w. und in eingeschränktern Sphären noch in mancherlei Arten bedeutend waren, und alle Gewichte menschlicher Interessen an sich anhenkten, sind in Fortgang der Bildung in die Form der Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, für den allgemeinen Begriff, von absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität übergegangen.»[3] Ebenso soll das Prinzip aller Spekulation die Subjekt-Objektivität sein.[4] Diese ist auch Einheit von Bewusstsein und Bewusstlosigkeit, das Subjekt hier also Bewusstsein. Die Spekulation entwickelt das Unbewusste zu Bewusstsein, vernichtet aber zugleich dieses letztere. »Die Hartnäckigkeit des gesunden Menschenverstandes, sich in der Kraft seiner Trägheit, das Bewusstlose in seiner ursprünglichen Schwere und Entgegensetzung gegen das Bewusstsein, die Materie gegen die Differenz gesichert zu halten, die das Licht nur darum in

[1] Werke, I, S. 172.
[2] S. 174.
[3] Ebenda.
[4] S. 162, 163.

sie bringt, um sie in einer höheren Potenz wieder zur Synthese zu konstruieren — — —.» »Denn die Spekulation fordert, in ihrer höchsten Synthese des Bewussten und Bewusstlosen, auch die Vernichtung des Bewusstseins selbst; und die Vernunft versenkt damit ihr Reflektieren der absoluten Identität und ihr Wissen und sich selbst in ihren eigenen Abgrund. Und in dieser Nacht der blossen Reflexion und des raisonnierenden Verstandes, die der Mittag des Lebens ist, können sich beide begegnen.»[1] Die Weise, den Gegensatz zu lösen, ist nun, wie ersichtlich, ihrem allgemeinen Charakter nach dieselbe wie in dem schliesslichen System. Ein höherer Standpunkt als der der Reflexion ist gefordert, aber die Reflexion und die Mannigfaltigkeit ist in diesem nicht verschwunden. »Dies ihr (der Philosophie) Interesse hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setzte; denn die notwendige Entzweiung ist ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet: und die Totalität ist, in der höchsten Lebendigkeit, nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich. Sondern die Vernunft setzt sich gegen das absolute Fixieren der Entzweiung durch den Verstand, und um so mehr, wenn die absolut Entgegengesetzten selbst aus der Vernunft entsprungen sind.»[2] »In der unendlichen Tätigkeit des Werdens und Produzierens hat die Vernunft das, was getrennt war, vereinigt, und die absolute Entzweiung zu einer relativen heruntergesetzt, welche durch die ursprüngliche Identität bedingt ist.» Dies klingt etwas unhegelisch, aber unter relativer Identität darf hier natürlich nicht beschränkte Identität verstanden werden. Gegen eine solche Auffassung hat Hegel sich stets gewahrt. Die Verbindung darf nicht so gedacht werden, dass die Verbundenen einander beschränken. Dies ist die Weise der Reflexion, die Sache aufzufassen. In dem Systemfragment von 1800 z. B. sagt er: »Die Erhebung des Endlichen zum Unendlichen charakterisiert sich eben dadurch als Erhebung endlichen Lebens zu unendlichem, als Religion, dass sie nicht das Sein des Unendlichen als ein Sein durch Reflexion, als ein objektives oder subjektives setzt, so dass sie zum Beschränkten das Beschränkende hinzufüge, dieses wieder als ein Gesetztes, selbst als ein Beschränktes erkannte, und von neuem das Beschränkende für dasselbe aufsuchte, und die Forderung

[1] S. 187, 88.

[2] Ebenda.

machte, dies ins Unendliche fortzusetzen.»[1] Dass die Identität hier als relativ bezeichnet wird, bedeutet natürlich, dass es nicht *nur* Identität ist, sondern Identität, die Unterschied ist, nicht aber so, dass damit die Identität und der Unterschied einander beschränken, sondern so, dass sie ganz zusammenfallen und ganz verschieden sind. Der Unterschied, die Mannigfaltigkeit, das Endliche sollen also in dem Unendlichen bewahrt sein. »Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Sein in das Nichtsein — als Werden; die Entzweiung in das Absolute, — als dessen Erscheinung; das Endliche in das Unendliche, — als Leben zu setzen.»[2] Da nun die Reflexion in dem Leben bewahrt gedacht wird, so kann dieses durch die Reflexion aufgefasst werden, nicht aber durch die blosse Reflexion, sondern durch die Reflexion als Vernunft. »Instrument des Philosophierens» ist die »Reflexion als Vernunft». »Das Absolute soll fürs Bewusstsein konstruiert werden, ist die Aufgabe der Philosophie; da aber das Produzieren, sowie die Produkte der Reflexion nur Beschränkungen sind, so ist dies ein Widerspruch. Das Absolute soll reflektiert, gesetzt werden: damit ist es aber nicht gesetzt, sondern aufgehoben worden; denn indem es gesetzt wurde, wurde es beschränkt. Die Vermittlung dieses Widerspruchs ist die philosophische Reflexion.» Es ist nun die Reflexion, die sich selbst in einer höheren Form aufhebt, welche demnach eine höhere Form von Reflexion ist. »Die isolierte Reflexion, als Setzen Entgegengesetzter, wäre ein Aufheben des Absoluten; sie ist das Vermögen des Seins und der Beschränkung. Aber die Reflexion hat, als Vernunft, Beziehung auf das Absolute, und sie ist nur Vernunft durch diese Beziehung; die Reflexion vernichtet insofern sich selbst und alles Sein und Beschränkte, indem sie es aufs Absolute bezieht. Zugleich aber eben durch seine Beziehung auf das Absolute hat das Beschränkte ein Bestehen.» Der Verstand hebt sich selbst dadurch auf, dass er die Entgegengesetzten fixiert. Beide werden dadurch vernichtet, hiermit aber zugleich bewahrt. Als eins mit seinem Gegensatz besteht sowohl als besteht nicht das Entgegengesetzte. »Sie (die Vernunft) vernichtet beide, indem sie beide vereinigt; denn sie sind nur dadurch, dass sie nicht vereinigt sind. In dieser Vereinigung bestehen zugleich beide; denn das Entgegengesetzte, und also Beschränkte, ist hiermit aufs Ab-

[1] S. 348.
[2] S. 177.

solute bezogen.» Das Absolute kann also nun zu Bewusstsein gebracht werden, es wird nicht nur in der Religion erlebt, in welcher die Philosophie vernichtet ist, oder ist nicht nur Gegenstand des Glaubens, sondern des Wissens. Sein Bewusstsein ist aber auch Bewusstlosigkeit. »— — —; insofern es (das Beschränkte) der Synthese beider angehört, hört seine Beschränkung auf, es ist frei und notwendig zugleich: Bewusstes und Bewusstloses. Diese bewusste Identität des Endlichen und der Unendlichkeit, die Vereinigung beider Welten, der sinnlichen und der intellektuellen, der notwendigen und der freien, im Bewusstsein, ist Wissen. Die Reflexion als Vermögen des Endlichen, und das ihr entgegengesetzte Unendliche sind in der Vernunft synthetisiert, deren Unendlichkeit das Endliche in sich fasst.»[1] Der gesunde Verstand versteht von der Vernunft nur die vernichtende Seite.[2] — Hiermit ist auch die Forderung der Philosophie als System gegeben. Für den, der nur bei dem aufgestellten Prinzip stehn bleibt, ist dieses selbst entgegengesetzt. »Eine echte Spekulation, die aber nicht zu ihrer vollständigen Selbstkonstruktion im System durchdringt, geht notwendig von der absoluten Identität aus; die Entzweiung derselben in Subjektives und Objektives ist eine Produktion des Absoluten. Das Grundprinzip ist also völlig transzendental, und von seinem Standpunkt aus giebt es keine absolute Entgegensetzung des Subjektiven und Objektiven. Aber somit ist die Erscheinung des Absoluten eine Entgegensetzung. Das Absolute ist nicht in seiner Erscheinung; beide sind selbst entgegengesetzt. Die Erscheinung ist nicht Identität. Diese Entgegensetzung kann nicht transzendental aufgehoben werden, d. h. nicht so, dass es an sich keine Entgegensetzung gebe. Hiermit wäre die Erscheinung nur vernichtet, und die Erscheinung soll doch gleichfalls sein; es würde behauptet, dass das Absolute in seiner Erscheinung aus sich herausgegangen wäre. Das Absolute muss sich also in der Erscheinung selbst setzen, d. h. diese nicht vernichten, sondern zur Identität konstruieren.»[3] Es genügt aber nicht, über das Prinzip hinauszugehn, sondern jeder einzelne Schritt darüber hinaus erhält erst durch das vollständige System volle spekulative Bedeutung. Werden die Mannigfaltigkeitsmomente in ein Verhältnis zu dem Absoluten gesetzt, ohne dass dies systematisch durchgeführt wird, so

---

[1] S. 172 f.

[2] S. 183 f.

[3] S. 201.

bleibt dieses Beziehen eine blosse Mannigfaltigkeit, womit das Bedürfnis nach Totalität sich erhebt. »Es muss das Bedürfnis entstehen, eine Totalität des Wissens, ein System der Wissenschaft zu produzieren. Hierdurch erst befreit sich die Mannigfaltigkeit jener Beziehungen von der Zufälligkeit; indem sie ihre Stellen im Zusammenhang der objektiven Totalität des Wissens erhalten, und ihre objektive Vollständigkeit zu Stande gebracht wird.» [1]

Volle Klarheit und Übereinstimmung mit dem späteren Standpunkte scheint indessen in diesem Falle hier nicht zu herrschen. Einerseits wird zwar die Philosophie als eine Selbstproduktion der Vernunft, eine objektive Totalität gefasst[2], andererseits aber scheint die Entwicklung, wodurch die Reflexion sich in der Vernunft aufhebt, einseitig subjektiv gefasst zu werden. Hiermit müsste dann eigentlich die Vernunft wieder an sich selbst blosse Negation des Gegensatzes sein, da dieser eben durch die Entwicklung bewahrt wurde, und der frühere pantheistisch-mystische Standpunkt würde zurückkehren, dies tritt aber nicht als Konsequenz bei Hegel hervor. Dass die Philosophie hier auch als ein einseitig subjektives Erfassen des Absoluten gedacht wird, scheint aus dem Kapitel »Bedürfnis der Philosophie» hervorzugehn. Hier heisst es, dass die Philosophie durch das Bedürfnis entsteht, die in der Bildung einer gewissen Zeit entstandene Zersplitterung zu überwinden. Dabei ist die Entwicklung nicht eine eigene Entwicklung des Absoluten, sondern dieses ist selbst vorausgesetzt. »Die eine (Voraussetzung) ist das Absolute selbst; es ist das Ziel, das gesucht wird. Es ist schon vorhanden, — wie könnte es sonst gesucht werden? Die Vernunft produziert es nur, indem sie das Bewusstsein von den Beschränkungen befreit; dies Aufheben der Beschränkungen ist bedingt durch die vorausgesetzte Unbeschränktheit.» [3] Man möchte dies vielleicht so deuten wollen, dass es nur von dem Absoluten als in der Form der Zeit hervortretend gälte, es war doch aber die Produktion der Vernunft, um die es sich handelte. Die Philosophie als eine Entwicklung zum Absoluten scheint damit einseitig subjektiv aufgefasst zu sein, nicht als eine eigene Entwicklung des Absoluten. Die Philosophie soll auch eine Produktion des Absoluten für das Bewusstsein sein. »Aber das Absolute, weil es im Philosophieren von der Reflexion fürs Bewusstsein

---

[1] S. 199.
[2] Ebenda.
[3] S. 177.

produziert wird, wird hierdurch eine objektive Totalität, ein Ganzes von Wissen, eine Organisation von Erkenntnissen.»[2] So hätte wohl Hegel später im System sich kaum ausgedrückt. Hier hätte es wohl geheissen, dass das Absolute in der Philosophie sich seiner bewusst wird oder sich denkt. Hier in der Abhandlung heisst es: »Die Spekulation erhebt die dem gesunden Menschenverstand bewusstlose Identität zum Bewusstsein; oder sie konstruiert das im Bewusstsein des gemeinen Verstandes notwendig Entgegengesetzte zur bewussten Identität.» In dem späteren System würde wohl gesagt worden sein, dass die in dem gesunden Verstande bewusstlose Identität in der Spekulation sich zu Bewusstsein erhebt. Diese letztere Weise, die Sache auszudrücken, findet sich jedoch auch hier in der Abhandlung. »Die unmittelbare Gewissheit des Glaubens, von der, als dem letzten und höchsten des Bewusstseins, so viel gesprochen worden ist, ist nichts als die Identität selbst, die Vernunft, die sich aber nicht erkennt, sondern vom Bewusstsein der Entgegensetzung begleitet ist.»[2]

Alle diese Züge treten deutlich auch in der Behandlung von Fichte und Schelling hervor. Die ganze Kritik an Fichte läuft ja darauf hinaus, dass er nicht den Standpunkt der wahren Subjekt-Objektivität erreicht hat, sondern dass das Ich, das nach Fichte Subjekt-Objektivität sein soll, nur subjektive Subjekt-Objektivität ist. Als der Gegensatz, der in der Philosophie überwunden werden soll, wird hier stets der zwischen Subjekt und Objekt, zwischen reinem und empirischem Bewusstsein angegeben. Fichte hat zwar den Begriff der Subjekt-Objektivität aufgestellt, sein Prinzip ist aber nicht das Subjekt in gewöhnlichem Sinne, sondern das Subjekt als absolut oder das Absolute als Subjekt. Damit ist der Begriff der Subjekt-Objektivität aufgestellt, aber als nur subjektiv gefasst. Dies wird auch so ausgedrückt, dass Fichte zwar das Prinzip aufgestellt, nicht aber zum System fortzuschreiten vermocht hat. »Die absolute Identität ist zwar Prinzip der Spekulation, aber es bleibt, wie sein Ausdruck: Ich = Ich nur die Regel, deren unendliche Erfüllung postuliert, aber im System nicht konstruiert wird.»[3] Es giebt demnach keinen notwendigen Fortgang über das Prinzip hinaus. Dadurch wird dieses selbst einseitig, nur subjektiv, und seine Einheit mit dem objektiven Ich wird nicht durch-

[1] S. 182.
[2] S. 185.
[3] S. 214.

geführt. »Oder Ich = Ich ist absolutes Prinzip der Spekulation, aber diese Identität wird vom System nicht aufgezeigt; das objektive Ich wird nicht gleich dem subjektiven Ich, beide bleiben sich absolut entgegengesetzt.«[1] Daher kann auch gesagt werden, dass Fichte zwar das Subjekt als Subjekt-Objekt, nicht aber das Objekt so gefasst hat. Da die Einheit nicht durchgeführt, das Subjekt nicht eins mit dem Objekt ist, ist es vollkommen abstrakt und formal, die Einheit wird nie so aufgefasst, dass die Mannigfaltigkeit darin sowohl vernichtet als bewahrt wird. Es ist eigentümlich, die Übereinstimmung in diesen Bemerkungen gegen Fichte und für Schelling und denen, die er später, wenn auch nicht ausdrücklich, auch gegen diesen letzteren richtet, zu sehen. »Um die Entzweiung aufzuheben, müssen beide Entgegengesetzte, Subjekt und Objekt, aufgehoben werden; sie werden als Subjekt und Objekt aufgehoben, indem sie identisch gesetzt sind. In der absoluten Identität ist Subjekt und Objekt auf einander bezogen, und damit vernichtet; insofern ist für die Reflexion und das Wissen nichts vorhanden. So weit geht das Philosophieren überhaupt, das nicht zu einem System gelangen kann; es ist mit der negativen Seite befriedigt, die alles Endliche im Unendlichen versenkt. Es könnte wohl auch wieder zum Wissen herauskommen; und es ist eine subjektive Zufälligkeit, ob das Bedürfnis eines Systems damit verbunden ist oder nicht. Ist aber diese negative Seite selbst Prinzip, so soll nicht zum Wissen herausgegangen werden, weil jedes Wissen von einer Seite zugleich in die Sphäre der Endlichkeit tritt. An diesem Anschauen des farbelosen Lichts hält die Schwärmerei fest; eine Mannigfaltigkeit ist in ihr nur dadurch, dass sie das Mannigfaltige bekämpft. Der Schwärmerei fehlt das Bewusstsein über sich selbst, dass ihre Kontraktion bedingt ist durch eine Expansion, sie ist einseitig, weil sie selbst an einem Entgegengesetzten festhält, und die absolute Identität zu einem Entgegengesetzten macht. In der absoluten Identität ist Subjekt und Objekt aufgehoben; aber weil sie in der absoluten Identität sind, bestehen sie zugleich. Und dies Bestehen derselben ist es, was ein Wissen möglich macht; denn im Wissen ist zum Teil die Trennung beider gesetzt. Die trennende Tätigkeit ist das Reflektieren, sie hebt die Identität und das Absolute auf, insofern sie für sich betrachtet wird; und jede Erkenntnis würde schlechthin ein Irr-

[1] S. 209.

tum sein, weil in ihr ein Trennen ist. Diese Seite, von welcher das Erkennen ein Trennen, und ihr Produkt ein Endliches ist, macht jedes Wissen zu einem Beschränkten, und damit zu einer Falschheit; aber insofern jedes Wissen zugleich eine Identität ist, insofern giebt es keinen absoluten Irrtum.»[1] Aus dem Folgenden geht deutlich hervor, dass die Relativität der Falschheit hier nicht bedeutet, dass sie durch die Wahrheit beschränkt ist, so dass etwas zu einem Teil wahr, zu einem Teil falsch wäre, sondern die Relativität bedeutet, dass die Wahrheit und die Falschheit eins, nicht *bloss* verschieden sind.

Dieselben Gesichtspunkte kehren in der Abhandlung über »Glauben und Wissen» wieder, nur dass hier die Polemik schärfer ist. Während Fichtes Philosophie in »Differenz der Fichteschen und Schellingschen Philosophie» als reine Spekulation betrachtet wurde, die, weil sie nicht zum System fortschreitet, doch in Reflexionsphilosophie zurückfällt, so wird hier der Reflexionscharakter derselben fast ausschliesslich hervorgehoben. Sowohl Kant als Jacobi und Fichte haben die Vernunft zum Verstande gemacht, wodurch sie unfähig wird, die absolute Identität zu erfassen. Diese wird dafür zum Gegenstande des Glaubens gemacht, dieser Glaube aber als dem Verstande entgegengesetzt ist vollkommen leer. Interessant ist hier Hegels Verfahren, zu zeigen, wie der eine Standpunkt konsequent in den anderen übergeführt werden kann. In dieser Erklärung von Standpunkten liegt vielleicht einer der grössten Verdienste Hegels. Diese Erklärung ist es, die in dem System zu einem eigenen Fortgang der Sache objektiviert wird. — Da der hiermit eingenommene Standpunkt prinzipiell mit dem endgiltigen übereinstimmt, so ist es klar, dass er auch in späteren, während der Jenaer Zeit geschriebenen Abhandlungen, wie in »Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt» und in »Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts» wiederkehren wird. In der letztgenannten Schrift kann es erscheinen, als wenn die höchste Form der absoluten Identität als die Sittlichkeit gedacht wäre. Hierin würde diese dann mit dem obenerwähnten, hier nicht behandelten Systementwurf übereinstimmen. Zwar wird die Sittlichkeit hierbei als Wissen gefasst, konsequenterweise aber läge hierin doch, dass die absolute Identität nicht in der Philosophie gegeben, dass diese nicht die höchste Form des Geistes wäre. Auf Hegels Standpunkt muss dies einen Rest von

[1] S. 251–52.

Mystik bedeuten. Doch dürfte wohl seine Meinung in diesem Falle im Systementwurf sowie in der Abhandlung über das Naturrecht nicht ganz unzweideutig ausgesprochen sein. Vielleicht ist hier Sittlichkeit in einer allgemeineren Bedeutung genommen als später im System.

Wie wir von vornherein bemerkten, ist unsere Absicht hier durchaus nicht die, erschöpfend diese früheren Schriften zu behandeln, sondern wir wollten nur darauf hinweisen, dass auch in diesen der Erkenntnisgegensatz wesentlich bestimmend für Hegels Denken gewesen ist, und dass das schliessliche System auch von dem Gesichtspunkt der eigenen geschichtlichen Entwicklung Hegels aus sich als ein Versuch darstellt, eben diesen Gegensatz zu lösen. Nun könnte es indessen scheinen, als wenn dies nicht unmittelbar aus der gegebenen Darstellung hervorginge. — Der Kantische Dualismus, den wir in den ersten hier behandelten Fragmenten und Manuskripten fanden, war ja der ethische, der zwischen praktischer Vernunft, sittlicher Autonomie, und Sinnlichkeit, Heteronomie, zwischen Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Willens. Diesen Dualismus wollte nun Hegel in seiner pantheistisch-mystischen Periode durch die Annahme einer über allen Gegensätzen erhabenen Einheit, des Lebens, aufheben. Wird ein selbständiger Wille angenommen, so ist ein unselbständiger Wille ein Widerspruch. Der selbstbestimmte Wille besitzt ja keine andere Bestimmtheit als eben die, Wille zu sein. Das »selbst», wovon der selbstbestimmte Wille bestimmt ist, ist ja nichts Anderes als der Wille. Die Selbstbestimmtheit fügt demnach nichts Neues zu dem Begriff des Willens hinzu. Giebt es einen selbstbestimmten Willen, so ist also der Wille als solcher selbstbestimmt. Dann ist aber ein unselbständiger Wille ein Widerspruch. Soll nun an der Selbständigkeit des Willens festgehalten werden, so muss die Unselbständigkeit darin aufgehn. Als von etwas für ihn Fremdem bestimmt, als sinnlich, muss der Wille autonom und vernünftig sein. Als selbständig kann der Wille nicht in einem Gegensatzverhältnis stehen. Als solche ist sie unbeschränkt, unendlich. Als Einheit von Unselbständigkeit und Selbständigkeit ist sie dann auch selbst Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit, und zwar so, dass die Unendlichkeit und Selbständigkeit als selbst schon durch Identifizierung Entgegengesetzter entstandene reine Unbestimmtheit dasselbe werden. Diese Einheit lässt sich auf verschiedene Weise denken. Zuerst denkt Hegel sie nun so, dass die Unselbständigkeit in der

Selbständigkeit, die Endlichkeit in der Unendlichkeit verschwunden ist. In dieser absoluten Selbstbestimmtheit muss auch jede Differenz vernichtet sein. Durch die Identifizierung ist ja jede Bestimmtheit vertilgt, und übrig ist nur das rein Unbestimmte. Es kann dann auch nicht als different von Anderem bezeichnet werden, denn damit wäre es etwas Bestimmtes, sondern es fliesst mit Allem zusammen. Dieses Zusammenfliessen von Allem in einer differenzlosen Einheit ergiebt sich als Konsequenz schon aus der Annahme von etwas Selbstbestimmtem überhaupt. In dem Begriff des Selbstbestimmten sind die Differenz und die Identität identifiziert. Damit ist die Bestimmtheit überhaupt aufgehoben. Dasselbe folgt auch aus der Annahme einer Unendlichkeit, die sich mit der Endlichkeit nicht verträgt, so dass sie identifiziert werden müssen. Hieraus folgt jedoch nicht, dass man sagen kann, dass Alles unselbständig oder endlich ist. Ein Bewusstsein von dieser Einheit, ein Denken derselben, kann nicht angenommen werden, denn damit wäre eine Differenz, die zwischen dem Bewusstsein und dem Gegenstande, Denkendem und Gedachtem, angenommen. Hegel ist aber doch nie völlig mit dieser Lösung zufrieden. Die Einheit ist ja doch Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Differenz und Identität. Wenn beide nicht irgendwie in der Einheit bewahrt sind, so ist sie ja nicht eine Einheit eben von diesen. Die Einheit ist anderenfalls auch der Verschiedenheit entgegengesetzt. Die Einheit muss daher so gedacht werden, dass sie zugleich Verschiedenheit ist. Die Einheit und die Verschiedenheit verschwinden nicht in der Einheit, sondern die Verschiedenen sind eben in ihrer Verschiedenheit eins und eben in ihrer Einheit verschieden. Damit ist auch eine Möglichkeit zum Denken der Einheit gegeben. In dem Denken derselben kann nämlich dann das Denken zugleich verschieden von dem Gedachten und eins mit demselben sein. Die Einheit ist dadurch bestimmt als Subjekt-Objektivität, Einheit von Subjekt und Objekt, in welcher Subjekt und Objekt als in Einheit mit ihrem Anderen ihre Bestimmtheit verloren, aber doch, da es ja *Subjekt* und *Objekt* in Einheit sind, sie auch bewahrt haben. Der Gegensatz zwischen dem selbstbestimmten und dem unselbständigen Willen, der derselbe war wie der zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, hat sich demnach auch als eins mit dem erkenntnistheoretischen erwiesen. Das Unendliche ist, da es gedacht wird, eins mit dem Denken selbst. Nach dem oben Gezeigten ist dann das Gedachte dasselbe wie Anderes als das Denken. Dieses

ist wiederum dasselbe wie Anderes als das Unendliche, und dieses ist als solches hier das Endliche. Die hier vorliegenden Gegensätze fallen also zusammen. — Man kann auch die Sache auf folgende Weise ausdrücken. Wenn der Wille absolutifiziert wird, so wird damit das Subjekt überhaupt und damit auch das Denken absolutifiziert. Der Gegensatz zwischen selbständigem und unselbständigem Willen ist dann der zwischen selbstbestimmtem und nicht selbstbestimmtem Denken. Aus der obigen Betrachtung geht aber hervor, dass dieser Gegensatz der ist zwischen einem Denken, das eins mit dem Gegenstande, und einem, das davon verschieden ist, zwischen der Subjekt-Objektivität und dem Gegensatze zwischen Subjekt und Objekt. Dieser Gegensatz aber, der auch der zwischen Identität und Differenz ist, ist, wie gleichfalls aus der oben angestellten Betrachtung hervorgeht, der zwischen Subjekt und Objekt in der Auffassung.

Hegels eigene geschichtliche Entwicklung giebt also keine Instanz ab gegen die hier gegebene Erklärung seiner Grundgedanken, sondern bildet vielmehr eine Bestätigung derselben. Eigentümlich wäre es auch, wenn dem nicht so wäre, da, wie wir gezeigt haben, die ganze philosophische Entwicklung von Kant über Fichte zu Schelling durch das Erkenntnisproblem bestimmt ist. In Hegels geschichtlicher Entwicklung lässt sich, wie auch Dilthey gezeigt hat, ein Entwicklungsgang von Kant zu Schelling nachweisen, und von diesem letzteren aus findet er seinen Weg zu seinem eigenen Standpunkt. In den Schriften, in denen Hegel von Kant abhängig ist, ist zwar das Interesse noch der Hauptsache nach historisch und praktisch, er geht aber von einer Kantischen Auffassung von Ethik und Religion aus. In dieser liegt die subjektivistische Auffassung des Erkenntnisgegensatzes, und damit, dass das philosophische Interesse wächst, und der Gedanke mehr und mehr sich auf die Begriffe der Sittlichkeit und Religion richtet, tritt dieser Gegensatz eben als das Problem hervor, das es zu lösen gilt. Ob man die allgemeine philosophische Entwicklung von Kant her, welcher Hegel angehört, oder seine eigene, die allgemeine in gewissem Grade widerspiegelnde Entwicklung betrachtet, so ist also sein System als eben durch das Erkenntnisproblem bestimmt zu verstehn.

SECHSTES KAPITEL.

Hegelkritiken.

I. Trendelenburgs Kritik.

Wir stehen am Schlusse unserer Untersuchung und Erklärung der Grundgedanken Hegels aus den Voraussetzungen, die in der Aufstellung selbst seines Problems liegen. Die Kritik des Systems ist eben mit dieser Erklärung gegeben. Eine blosse Kritik Hegels, die also nur die widersprechenden Gedankengänge in dem System nachweist, erscheint sinnlos. Bei der Behandlung Hegels ist vielleicht noch mehr als bei der Behandlung anderer Philosophen der Versuch notwendig, zu verstehen, was ihn zu seinem eigentümlichen Gedankengange mit seiner Vereinigung widersprechender Gedanken geführt hat. Es will mir scheinen, als wenn dies vielleicht der grösste Mangel bei den Hegelkritikern im allgemeinen wäre, dass sie sich allzusehr mit einem Nachweis von Widersprüchen bei ihm begnügt haben, ohne den Versuch zu machen, den ausgesprochenen oder zwischen den Zeilen liegenden Gedankengang zu verstehen, der Hegel zu jenen geführt hat. Ferner scheint es oft, als wenn sie wohl recht einseitig sich an nur eine Seite des Hegelschen Gedankenganges gehalten haben, und dass sie eigentlich selbst, auf Grund ihrer Voraussetzungen, denselben gutheissen müssten. Dies scheint in gewissem Grade auch für einen so bedeutenden Hegelkritiker wie Trendelenburg zu gelten und ebenso, obwohl vielleicht in etwas geringerem Masse, für Sahlin, dessen Hegelkritik trotz ihres geringen Umfangs doch die prinzipiellste sein dürfte, die bisher gegeben worden ist. Da eine Untersuchung des Berechtigten und Unberechtigten in den von diesen hervorragenden Hegelkritikern erhobenen Einwänden in hohem Grade geeignet ist, den Inhalt und Zusammenhang in Hegels eigenem Gedankengang klarzustellen, so wollen wir hier dieselben einer Prüfung unterziehen.

Hegels Aufgabe fasst Trendelenburg unmittelbar als die erkenntnistheoretische. Die Frage ist: »Wie kommt das Denken zum Sein? Wie tritt das Sein in das Denken?»[1] Das Denken ist das in der Zeit sich entwickelnde denkende Bewusstsein. »So lange im Erkennen Denken und Sein noch in unbewusster Einheit ruhen, so dass Denken gleich andern Naturtätigkeiten vollzogen wird, sich aus sich und durch sich selbst gewiss: so lange kann gar nicht gefragt werden, wie das Erkennen möglich sei.»[2] Hier ist offenbar das Denken als in der Zeit sich entwickelnd gefasst.

»— — —, so behauptet die dialektische Methode eine Selbstbewegung des reinen Gedankens, die zugleich die Selbsterzeugung des Seins sei.»[3] »Es ist der Grundgedanke der hegelschen Dialektik, dass das reine Denken voraussetzungslos aus der eigenen Notwendigkeit die Momente des Seins erzeuge und erkenne.» Ein solcher voraussetzungsloser Anfang ist nun jedoch nach Trendelenburg unmöglich. Soll nämlich von dem reinen Sein fortgegangen werden können, so muss darin etwas hineingedacht sein, das nicht in demselben liegt, nämlich das Werden. Dieses ist dann von dem Denken vorausgesetzt. Das Werden soll nicht in dem Sein und dem Nichts enthalten sein können, denn beide sind ruhend. Die Vereinigung beider kann da nicht sein, dass das Eine das Andere wird, sondern nur eine ruhende Einheit. Das Werden ist also vorausgesetzt. »Das reine Sein, sich selbst gleich, ist Ruhe; das Nichts — das sich selbst Gleiche — ist ebenfalls Ruhe. Wie kommt aus der Einheit zweier ruhenden Vorstellungen das bewegte Werden heraus? Nirgends liegt in den Vorstufen die Bewegung vorgebildet, ohne welche das Werden nur ein Sein wäre. Da sowohl das reine Sein als auch das Nichtsein Ruhe ausdrückt, so kann folgerichtig die nächste Aufgabe des Denkens, wenn die Einheit beider gesetzt werden soll, nur die sein, eine ruhende Vereinigung zu finden.» Hierauf könnte ja Hegel wohl antworten, dass das Werden nicht werdende im Gegensatz zur ruhenden Einheit ist, dass das Werden die Einheit schlechthin ist. Das Werden steht hier nicht der Ruhe gegenüber, sondern drückt die logische Einheit von Sein und Nichts aus. Das Sein, das Nichts ist, das

[1] Logische Untersuchungen, I, 2. Aufl., S. 135.

[2] S 133.

[3] Wir folgen hier der Darstellung im dritten Kapitel »Die dialektische Methode» und geben die Stellen nur an, wenn wir uns auf Bemerkungen in anderen Kapiteln stützen.

Sein ist, ist Werden. Borelius weist wohl mit Recht darauf hin, dass das Werden hier gar nicht das sinnliche, der Ruhe entgegengesetzte Werden ist, ebensowenig wie Sein und Nichts als ruhend im Gegensatz zu Werden bezeichnet werden können. »Andererseits kann mit demselben Recht gesagt werden, dass diese Immanenz» (die Immanenz der Begriffe in einander), »als das Substantielle sowohl in der sinnlichen Bewegung als in der sinnlichen Ruhe enthaltend, zugleich Bewegung und Ruhe, beides in absoluter Bedeutung ist.»[1] Trendelenburgs Behauptung mag noch so richtig sein — und welche Behauptung, könnte man versucht sein zu sagen, ist nicht richtig in Bezug auf Hegel — deshalb muss man aber doch auch auf den entgegengesetzten Gedankengang Rücksicht nehmen. Sonst dürfte die Kritik allzu sehr an der Oberfläche hängen bleiben. Die Bewegung, die nach Hegel selbst erst in der Naturphilosophie behandelt wird, soll also nach Trendelenburg bereits in dem logischen Werden gegeben sein. Er denkt sich dabei selbst den Einwand, dass die Bewegung, um die es sich hierbei handelt, eine andere wäre als die zeitlich-räumliche in der äusseren Natur, weist aber diesen Einwand damit ab, dass solchenfalls ein Unterschied angegeben werden müsste. Hegel sagt ja aber ausdrücklich, dass die logischen Kategorien abstrakte Begriffe sind, die den konkreteren in Natur und Geistesphilosophie zugrunde liegen. Er nimmt also an, dass es einen abstrakten Begriff der Bewegung giebt, der dem in der Naturphilosophie behandelten zugrunde liegt. Trendelenburg hätte da zeigen müssen, dass es keinen allgemeinen Begriff der Bewegung geben kann, der in der sinnlichen Bewegung und einem anderen Gedankengange gemäss übrigens auch in der sinnlichen Ruhe durch die Formen des Raumes und der Zeit bestimmt ist. Wenn demnach Hegels Angabe des Unterschiedes sich als nicht richtig erweisen sollte, so versucht er doch einen solchen anzugeben, da jeder sinnliche Begriff bereits durch seine Zeitlichkeit und Räumlichkeit von dem logischen geschieden sein soll. Trendelenburgs Kritik hätte also, um wirklich zwingend zu sein, darauf ausgehn müssen, zu zeigen, dass es keinen logischen Begriff des Werdens, der in der sinnlichen Bewegung die Formen der Zeit und des Raumes hat, giebt. Ebenso behauptet nur Trendelenburg, dass Begriffe wie kontinuierlich und diskret, extensiv und intensiv, Zahl usw. nicht ohne Raum, Zeit und sinnliche Bewegung gedacht werden können. Sicherlich verhält es sich wohl

[1] I hvad afseende är Hegel pantheist, S. 43.

so, aber ein möglicherweise nicht so willfähriger Leser könnte ja auf den Einfall geraten, dies zu bestreiten, um mit Hegel zu behaupten, dass in der Logik diese Kategorien allgemeine Begriffe sind, die in der Naturphilosophie in der Form des Raumes und der Zeit hervortreten. Da ja Hegel ausdrücklich die Sache so auffasst, kann es ja nicht genügen, zu behaupten, dass es unrichtig ist.

Danach geht Trendelenburg dazu über, die Mittel zu untersuchen, wodurch das leere Sein die absolute Idee hervorbringt. Dies sind die Negation und die Identität. Die Negation ist entweder rein logisch, indem sie schlechthin verneint, was der erste Begriff bejaht, ohne etwas Neues an die Stelle zu setzen (kontradiktorischer Gegensatz), oder auch ist sie reale Opposition, indem der bejahende Begriff durch einen neuen bejahenden Begriff verneint wird (konträrer Gegensatz). Da der bloss verneinende Begriff bloss in dem Denken liegt, das sich weigert anzuerkennen, so ist es nicht denkbar, dass der bejahende reale Begriff selbst sich in diese absolute Vernichtung verwandelte, auch nicht erklärlich, wie eine Vereinigung zustande kommen sollte. — Auch diesem könnte man sich ja geneigt fühlen beizustimmen, diesen Behauptungen stehen ja aber die Hegels gegenüber, die ausserdem von diesem bewiesen sind, sei es nun dass der Beweis richtig ist oder nicht. Trendelenburgs blosser Behauptung, dass die logische Negation nur verneint, steht Hegels Beweis gegenüber, dass ein verneinender Begriff auch notwendigerweise etwas neues Positives ist, gegenüber Trendelenburgs Behauptung, dass eine Vereinigung unmöglich ist, Hegels Nachweis, dass mit dem Gegensatze die Einheit gegeben ist. — Trendelenburg wie Hegel sprechen von entgegengesetzten Begriffen, wo das Eine durch das Andere verneint wird. Der Begriff A kann negiert werden, wodurch der Begriff non-A entsteht.[1] Schon oben ist gezeigt worden, dass die Negation Bedeutung nur im Urteil hat. Trendelenburg giebt auch den kontradiktorischen Gegensatz als den zwischen A ist B und A ist nicht B an und sagt, dass er nur im Denken vorhanden ist. Dass aber die reine Negation ein Gegensatz zwischen den Urteilen und möglich nur im Denken ist, versteht er doch so, dass das Denken hier etwas Negatives ist, das dem als positiv gefassten wirklichen Verhältnis gegenübersteht. »Weil der bejahende Begriff Anspruch auf Wirklichkeit macht und der schlechthin verneinende nur in der

[1] Log. Unters., II, S. 148.

entgegenstemmenden Gewalt des die Anerkennung versagenden Gedankens liegt: — — —.» Die Negation ist dann ja das Ausschliessungsverhältnis zwischen dem negativen und dem positiven Urteil. Die Negation in dem Urteil: A ist nicht B, drückt dann das Ausschliessungsverhältnis zwischen dem Urteil: A ist B, und: A ist nicht B aus. Diese Negation kann dann aber selbst nicht gedacht, nur im Denken sein, in welchem Falle ich in einen unendlichen Regress hineinkomme. Ich erhalte also ebensowohl einen negativen Begriff. Die Negation soll auch notwendig ihren Grund in einer Position, das negative Urteil seinen Grund in einem positiven haben, und die Negation wird nun als die Ausschliessung dieses positiven Urteils von etwas Anderem gefasst. »Das Denken schwebt über den Dingen, und indem es sie in der Vorstellung bezieht und versetzt, zeigt sich die ausschliessende Selbstbestimmung der Begriffe von Neuem und die Verneinung als Folge der Vergleichung. Von dieser Seite ergiebt sich die Verneinung nicht unmittelbar aus der Betrachtung eines Gegenstandes, sondern erst indirekt, inwiefern er etwas nicht ist, was Anderes ist. — — —. Jede Verneinung muss sich hiernach in ihrem Grunde als die ausschliessende, zurücktreibende Kraft einer Bejahung darstellen.»[1] Das Verneinende ist da nicht nur das negative Urteil, das selbst eben die Verneinung des positiven ist, sondern das, was verneint, ist ein positives Urteil, dessen Ausschliessung von einem Anderen Negation dieses ist. In dem einen Urteil wird dann nicht das andere verneint, sondern der Begriff des einen Urteils schliesst den Begriff des anderen aus. Solchenfalls erhält man aber einen Begriff non-A. Meint man, dass wir uns hier zu sehr an die Ausdrucksweise gehalten hätten, so erscheint doch die Sache deutlich damit, dass überhaupt der sog. konträre und der kontradiktorische Gegensatz als beide Negation seiend zusammengebracht werden. In der realen Opposition soll die reine Negation vorhanden sein, hier aber verbunden mit etwas Positivem. »Die Negation wird von einer Position getragen. Die reine Verneinung findet sich nirgends ausser im Denken. So wie sie in den Dingen Fuss fasst, verwächst sie mit dem Individuellen, — — —. Die Negation, welche die Bewegung zur Gestalt begrenzte, stellte sich positiv als hemmende Bewegung dar.» In dem realen Oppositionsverhältnis wird der eine Begriff oder die eine Sache als die andere negierend gedacht, und die Negation soll hier als Negation dieselbe Bedeutung

[1] II, S. 147.

haben wie in dem negativen Urteil: A ist nicht B. Damit sind indessen negative Begriffe angenommen. Ebenso heisst es bei der Untersuchung der realen Opposition: »Statt der logischen Verneinung tritt real der Begriff des Anderen oder Verschiedenen auf, der sich bis zum Begriff des Gegensatzes spannt. Aber Verneinung und Gegensatz sind nicht einerlei. Die reine Verneinung, die Schärfe des Geistes, hat sich in dem Gegensatz gleichsam verkörpert, jedoch durch das besondere Substrat von der Allgemeinheit eingebüsst.«[1] Die reine Negation, der kontradiktorische Gegensatz, ist also der allgemeine Begriff des Gegensatzes. Da nun die reale Opposition Gegensatz zwischen Begriffen ist, die ausserdem positive Bestimmungen besitzen, so muss die logische Negation auch Gegensatz zwischen Begriffen sein, wobei aber der eine reine Negation des anderen ist ohne weitere positive Bestimmungen. Giebt es einen näher bestimmten Gegensatz zwischen Begriffen, so muss es auch einen Gegensatz im allgemeinen zwischen Begriffen geben, wenn dies auch eine Abstraktion ist. Jedenfalls findet sich dann nicht nur Negation eines Urteils, ein Urteil, das ein anderes Urteil negiert, sondern auch ein Begriff, der einen anderen Begriff negiert, und zwar nicht nur in der Bedeutung, dass in einem Urteil der eine Begriff betreffs des anderen verneint ist, oder so, dass diese Begriffe nicht in zwei Urteilen betreffs eines und desselben bejaht und verneint werden können. Der negative Begriff muss unabhängig von dem Urteil Bedeutung erhalten. Dies gilt dann auch für jeden Logiker, der kontradiktorischen und konträren Gegensatz annimmt, und für den der kontradiktorische Gegensatz die reine Negation, der konträre dagegen die Negation ist, die auch etwas Positives enthält. Solchenfalls muss ein Begriff Nicht-A angenommen werden, der nicht derselbe wie der ist, betreffs dessen A in einem Urteil verneint wird, sondern der eine abstrakte Bestimmung bei diesem ist. In diesem Falle ist aber Hegels Gedankengang notwendig. Ist Nicht-A ein Begriff, der in dem Urteil: B ist nicht A, B beigelegt wird, so muss Nicht-A selbst ein positiver Begriff sein. Die blosse Negation von A, die nicht eine Negation des Urteils: A ist, sondern ein besonderer negativer Begriff ist, ist ja, wie wir gesehen haben, widersinnig. Wird es als ein besonderer Begriff gefasst, so ist es also notwendigerweise etwas Anderes als bloss negativer Begriff, non-A, während es zugleich das nicht sein soll. Durch die Negation gelange ich also diesen

[1] II, S. 149.

Voraussetzungen gemäss zu einem neuen positiven Begriff oder zu einem Begriff, der nicht blosse Negation von A und auch nicht A ist, zugleich damit dass er nur Negation und nur A ist. Er ist blosse Negation von A, denn in dem Begriff ist nichts Anderes gedacht als Negation und A. Er ist nur A, denn der Begriff kann nicht ein negativer Begriff sein, da ein solcher widersinnig ist, der nicht negative Begriff aber, der darin gedacht ist, ist A. Er ist nicht A, sondern ein anderer, nicht negativer Begriff, denn non-A ist das, was nicht A ist. Hierin liegt nun auch, dass der negative Begriff als sich selbst negierend, also als Negation der Negation aufgefasst werden muss. Non-A war nämlich selbst A und damit auch non-non-A. Wenn A verneint wird, wird dann nämlich non-A verneint. Der Hegelsche Fortgang von einem Begriff zu seiner Negation und zur Negation der Negation ist damit gegeben. Der Begriff enthält den Voraussetzungen gemäss, wie nachgewiesen worden, seine eigene Negation. Dies ist aber ein neuer positiver Begriff, der als solcher nicht negativ und damit Negation der Negation ist. Dies ist dann wieder ein neuer positiver Begriff, der einerseits eine Wiederherstellung des vorher negierten A ist, andererseits aber ein anderer, konkreterer Begriff als A sein muss. Er hat nämlich in sich A, aber auch andere Begriffe. Diesen Konsequenzen Hegels kann man nicht entgehn, solange man negative Begriffe annimmt, und damit auch, solange man an der gewöhnlichen formallogischen Auffassung des kontradiktorischen und konträren Gegensatzes festhält. Vermieden können sie nur werden, wenn man die Negation auf oben angegebene Weise als negatives Urteil und dieses als Aussage der Falschheit eines positiven Urteils auffasst. Trendelenburg kann daher auf seinem Standpunkt niemals von dem Hegelschen Gedankengang loskommen, dass ein Begriff seine eigene Negation und damit auch einen neuen positiven Begriff enthält. Auch kann er dann nicht die Verbindung der Entgegengesetzten verneinen, ob nun diese als kontradiktorisch oder konträr entgegengesetzt gefasst werden. Dieser Unterschied muss, wie wir gesehen haben, wegfallen. Non-A könnte nur als dasselbe wie A oder ein weiter bestimmtes A, die reine Negation als das, was ausserdem positiv ist, gefasst werden. Die Negation geht dann auch mit den positiven Bestimmungen selbst zusammen. Die Verbindung zwischen A und non-A, wenn diese auch als kontradiktorisch entgegengesetzt gefasst werden, ist, wie ersichtlich, schon mit A oder mit non-A gegeben. Hiermit ist jedoch nicht bestritten, dass bei Trendelen-

burg eine Tendenz vorhanden ist, die Negation als ein Urteil über die Falschheit eines anderen Urteils zu fassen, diese Tendenz kommt aber nie zum völligen Durchbruch und vermag sich nicht über das Stadium eben einer nur unklaren Tendenz zu erheben.

Trendelenburg meint also, dass Hegel nicht durch reine Negation neue Begriffe gewinnen kann. Die Frage ist dann für ihn die, ob es durch reale Opposition geschieht. Dies ist, sagt er, unmöglich, da die reale Opposition nicht auf rein logischem Wege gewonnen werden kann. Da Trendelenburg offenbar, wie in einem Gedankengange auch Hegel, meint, dass auf rein logischem Wege ein Begriff aus einem anderen nur dann gewonnen werden kann, wenn er als Bestimmung darin analytisch enthalten ist, so ist es ja klar, dass das real Entgegengesetzte nicht auf rein logischem Wege hergeleitet werden kann. Wenn nun Hegel doch annimmt, dass man auf rein logischem Wege der entgegengesetzte Begriff gewinnen kann, so ist es ja von keinem Interesse, wenn nur auf den Widerspruch hierin hingewiesen wird. Er liegt nur allzu sehr auf der Hand. Damit ein Denker wie Hegel zu einer solchen Auffassung getrieben wurde, müssen eigentümliche Schwierigkeiten vorgelegen haben, wodurch die Sache auf irgend eine Weise begreiflich wird. Nur ein Nachweis hiervon kann von Interesse sein.

Wenn nun auf logischem Wege der reale Gegensatz nicht gewonnen werden kann, so erhebt sich indessen für Trendelenburg die Frage, wodurch Hegel in der Begriffsentwicklung weitergelangen kann. In vielen Fällen geschieht dies, sagt er, durch reflektierende Vergleichung. So ist das reine Sein nur im Vergleich mit dem konkreten Sein der Anschauung Nichts. Es scheint hier, als wenn Trendelenburg meinte, dass es einen Begriff von einem reinen Sein gäbe, da dieses ja nur im Vergleich mit dem Sein der Anschauung, nicht aber in sich selbst widersprechend und nichtig sein soll. Die Kritiker, die sich gegen diese erste Trilogie bei Hegel gewandt haben, sind im allgemeinen der Ansicht gewesen, dass es wirklich einen vernünftigen Begriff eines reinen Seins, gewonnen durch Abstraktion, giebt. Dies führt indessen zu Widersprüchen. Wäre das Sein ein abstrakter Begriff, so müsste er durch Abstraktion aus einem Seienden gewonnen werden können. Wird bei der Auffassung z. B. des Quadrats von dessen Eigenschaft als Figur abstrahiert, und wird die Aufmerksamkeit auf die übrigen Bestimmungen gerichtet, so kann ja nicht bei diesen Figur unterschieden werden, da ich eben von dieser absehe. Aus diesen anderen Bestimmungen kann

also nicht Figur durch Abstraktion gewonnen werden. Wäre nun das Sein ein abstrakter Begriff, so wäre er der abstrakteste von allen, da er von allen ausgesagt werden kann und durch Abstraktion aus jedem anderen Begriff muss gewonnen werden können. Könnte ich aber bei dem Quadrat in der Abstraktion das Sein unterscheiden, so müsste ich die Aufmerksamkeit auf die übrigen Begriffe richten und bei ihnen dann nicht das Sein wahrnehmen können. Solchenfalls aber kann das Sein nicht bei jedem Begriff in der Abstraktion unterschieden werden und ist demnach nicht der abstrakteste Begriff und damit überhaupt kein abstrakter Begriff. Man kann auch die Sache so ausdrücken. Wenn ich bei A in der Abstraktion das Sein und dann eine andere Bestimmtheit A' unterscheiden könnte, wodurch die Bestimmtheit des A vollständig angegeben wäre, so müsste, wenn das Sein ein abstrakter Begriff und damit der abstrakteste von allen sein soll, auch bei dem Begriff A' das Sein unterschieden werden können. Nun sollte indessen der einzige Unterschied zwischen A und A' der sein, dass in A auch das Sein nebst A' enthalten war. Kann nun bei A' selbst das Sein unterschieden werden, so fällt der Unterschied fort. Ich kann also nicht bei A das Sein und eine andere Bestimmung unterscheiden. Dann ist aber das Sein keine abstrakte Bestimmung.

Man könnte einwenden, dass vielleicht die Forderung der formalen Logik nach einem Genus proximum und einer Differentia specifica für jeden Begriff, der nicht Genus summum ist, nicht befugt ist. Wenn A von B ausgesagt werden kann, ohne deshalb daselbe wie B zu sein, so ist es vielleicht doch nicht so sicher, dass man weitere Bestimmungen bei B zu fordern hat. So scheint es ja z. B., dass Röte als Farbe bezeichnet werden kann, ohne dass man deshalb andere Bestimmungen bei derselben angeben kann. — Wird jedoch das Sein als ein besonderer Begriff gefasst, der als Bestimmung von dem, was ist, ausgesagt wird, so muss es Bestimmung bei sich selbst sein. Dies ist nun an sich widersinnig, da es die Annahme einer Differenz in sich schliesst, die zugleich keine Differenz ist. Wird dies aber angenommen, so muss jeder Begriff sich selbst zur Bestimmung haben. Der Begriff A hat demnach ausser dem Sein auch A zur Bestimmung. Dieses A muss dann von dem verschieden sein, von dem es ausgesagt wird. Nun ist das bestimmte A vollkommen bestimmt durch seine Bestimmungen Sein und A. A als Bestimmung muss dann einer

dieser Bestimmungen ermangeln. Es kann dann nicht das Sein zur Bestimmung haben. — Man hat also, wenn das Sein als eine allgemeinste Bestimmung angenommen wird, das Recht, zu fordern, dass bei einem Begriff, A, ausser dem Sein eine andere Bestimmung, die nicht Sein ist, angegeben werden könne. — Fordert man nun, dass das Sein als eine abstrakte Bestimmung, ein Genus summum, soll gedacht werden können, so ist es nichts, und das Nichts muss selbst ein besonderer Begriff werden, der nicht blosse Negation von Sein ist. Giebt es ein abstraktes Sein, ist das Sein abstrakt, so kann nämlich das Urteil: das Sein ist nichts, nicht bedeuten, dass das abstrakte Sein nicht ist, oder dass das Sein nicht abstrakt ist, sondern in dem Urteil: das Sein ist nichts, muss etwas von dem objektiv vorliegenden abstrakten Sein, von dem Sein, das abstrakt ist, ausgesagt werden. Ist das Sein abstrakt, so kann die Aussage: das abstrakte Sein ist nicht, nicht bedeuten, dass es nicht abstrakt ist, das, was verneint wird, kann nicht das Urteil, dass es abstrakt ist, sein, sondern die Negation als solche wird dann von dem abstrakten Sein ausgesagt. Das Sein ist »Nicht», hat »Nicht» zur Bestimmung. Nicht ist dann ein besonderer Begriff, der Bedeutung unabhängig von dem negativen Urteil erhält.

Ein anderes Beispiel soll der Begriff der Veränderung bilden. Etwas wird, als in sich die Grenze enthaltend, eins mit dem Anderssein, es ist veränderlich. »Woher weiss aber», sagt nun Trendelenburg, »das dialektische Denken, das für jetzt nur das Etwas betrachtet, durch dies Etwas von einem Etwas ausser der Grenze? Hier greift zunächst die umfassende Anschauung hinein, und sodann die reflektierende Vergleichung dessen, was innerhalb und ausserhalb der Grenze ist». Der Übergang ist aber nicht einmal durch diese Vergleichung gegeben, denn in dem Vergleich werden beide als ruhend gedacht. — Hegels Ansicht ist nun indessen, dass »Etwas» für sich fixiert eben sich als das Anderssein enthaltend erweist, und dies ist bei seiner gleichwie bei Trendelenburgs Auffassung der Negation auch notwendig. Durch diese wurde ja nämlich, wenn A nicht B ist, non-B ein neuer positiver Begriff, der als Bestimmung in A enthalten ist. Dies kann also durch Analyse von A gewonnen werden. In non-B ist aber B gegeben. Dieses kann also auch durch Analyse von A gewonnen werden. Das Anderssein ist also in Etwas enthalten, wenn dieses auch für sich betrachtet wird. »Etwas» ist also selbst Einheit von Etwas

und Anderem, und wenn diese Einheit Veränderung genannt wird, so will Hegel damit, wenigstens einem Gedankengange gemäss, sie nicht einer ruhenden Einheit entgegensetzen, ebensowenig wie das Werden ohne weiteres als eine werdende Einheit von Sein und Nichts im Gegensatz zu einer ruhenden bezeichnet werden durfte.

Der entgegengesetzte Begriff wird oft, sagt Trendelenburg, durch eine vorgreifende Anschauung gewonnen, die bereits bei dem reflektierenden Vergleich mitwirkte. Zuerst wird dabei auf eine an sich unlogische Deutung der Negation hingewiesen, die nur durch eine sich unterscheidende Anschauung scheinbare Berechtigung erhalten soll. Dies zeigt sich zuerst in dem Begriff des Fürsichseins. Hier gewinnt Hegel den Begriff der Repulsion der vielen Eins auf folgende Weise. Das Fürsichsein ist »Beziehung des Negativen auf sich selbst». »Die Beziehung des Negativen auf sich selbst ist negative Beziehung. Unterscheidung des Eins von sich selbst, die Repulsion des Eins d. i. Setzen vieler Eins». Hiergegen wendet nun Trendelenburg ein: »Diese Beziehung des Negativen auf sich selbst wird ohne weiteres für negative Beziehung erklärt, d. h. wie hinzugesetzt wird, Unterscheidung des Eins von sich selbst, die Repulsion des Eins, Setzen vieler Eins. Da die Negation der Negation die Beziehung des Negativen auf sich selbst, die Position herstellt, sieht man nicht ein, wie nun plötzlich die Beziehung des Negativen auf sich, diese Bedeutung vergessend, sich gegen sich selbst kehrt und zu einer solchen negativen Beziehung wird, welche das eben hergestellte Ganze in sich selbst zersplittert». Trendelenburg stellt die Sache so dar, als wenn Hegel den Unterschied zwischen »Beziehung des Negativen auf sich» und »negative Beziehung» verwechselte, übersähe. Eine Untersuchung darüber, ob dies vielleicht nicht eine unbewusste Verwechslung, sondern eine bewusste Konsequenz seiner Grundauffassung ist, wird nicht angestellt. Es hiesse jedoch wohl Hegels logisches Vermögen allzu sehr unterschätzen, wollte man ihm solche offensichtliche Fehler zutrauen. Aus den obigen Ausführungen geht indessen hervor, durch welchen Gedankengang Hegel dazu kommt, die »Beziehung des Negativen auf sich» als »negative Beziehung» zu fassen. Innerhalb des Wesens beruhte dies darauf, dass in dem Wesen als reiner Reflexion die Negation als rein gefasst werden muss, d. h. das Negierende und das Negierte gingen darin auf, negierend und negiert zu sein. Damit aber war

das Negierte eben als negiert Negation von sich, Negation der Negation. Bezüglich der Sphäre des Seins gilt eine analoge Überlegung. Etwas bestimmt sich selbst als sein Anderes. Es ist demnach Negation von sich. Etwas ist nicht Etwas, und dies drückt seine Relation auf sich aus, dass Etwas Etwas ist. Da es Negation ist, so ist es sich auf sich beziehende Negation, zugleich aber bezieht es sich, da es sich auf sich bezieht, auf sein Anderes und ist negatives Verhältnis. Dass wiederum Etwas selbst Anderes als es selbst ist, könnte scheinbar gleichfalls durch einen groben Sophismus bewiesen werden. »Was in der Tat vorhanden ist, ist, dass Etwas zu Anderem, und das Andere überhaupt zu Anderem wird. Etwas ist im Verhältnis zu einem Anderen selbst schon ein Anderes gegen dasselbe; somit da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, als das, welches übergeht — beide haben keine weitere als eine und dieselbe Bestimmung, ein Anderes zu sein — so geht hiermit Etwas in seinem Übergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen.»[1] Dies kann ja als ein blosses Spiel mit Worten erscheinen, ist es aber auf Hegels Standpunkt nicht. Der Unterschied zwischen Etwas und Anderem musste für Hegel auf seinem subjektivistischen Standpunkt ein besonderer, objektiver Begriff werden. Anderes als das Subjekt ging hier mit dem zusammen, was Anderes ist, so dass dieses darin aufgeht, Anderes zu sein. Damit erhält »Anderes» eine eigene, selbständige Bedeutung, und dasselbe gilt dann auch von Etwas. Das, was hier selbständige Bedeutung erhält, ist allerdings zunächst Anderes als das Subjekt, dann muss aber auch »Anderes» im allgemeinen ein besonderer Begriff werden. Da es nun hier andererseits keine besondere Bedeutung hat, sondern dasselbe ist wie Anderes als das Subjekt, so ist der Begriff Anderes im allgemeinen dasselbe wie Anderes als etwas Bestimmtes. Sagen, dass A Etwas im Verhältnis zu B als Anderem ist, bedeutet dann, A und B neue Bestimmungen beilegen. Dass A und B verschieden sind, bedeutet, dass A die Bestimmung Etwas, B die Bestimmung Anderes hat. Da aber A selbst die Bestimmung Anderes hat, so ist es damit Anderes als es selbst. Da nun Etwas selbst Etwas und Anderes ist, so ist es auch Anderes als es selbst. — Aber wenn man auch zugiebt, dass die »Beziehung des Negativen auf sich» »negative Beziehung» ist, so ist doch dies, fährt Trendelenburg fort, nicht Repulsion. Die Negation ist ein logischer Begriff, die Repulsion ein realer.

---

[1] Enzykl., S. 110.

Dies ist eine blosse Behauptung, der Hegels Beweis davon gegenübersteht, dass die Negation notwendigerweise auch etwas Positives ist. — Von derselben Art ist die Kritik des Überganges von Natur zu Geist, des Geistes als Negation der Natur. Die Prüfung der Art und Weise, wie Hegel durch die Betrachtung des Verhältnisses zwischen Gattung und Art in dem Fortpflanzungsprozess von der Natur zum Geiste gelangt, dürfte nicht besonderes Interesse besitzen. Wichtig ist es hier eigentlich wohl nur, die Notwendigkeit eines solchen Überganges von Hegels Standpunkt aus zu verstehn, welcher Übergang eine deutliche Konsequenz des Erkenntnisproblems ist, da die Natur als das Anderssein des Denkens das Objekt ist. Ist es nicht nachgewiesen, dass diese Notwendigkeit nur auf Grund falscher Voraussetzungen gegeben ist, so kann die Kritik des Hegelschen Verfahrens, zum Geiste hinüberzugelangen, nur oberflächlich werden. Es kann ja möglicherweise nur ein Fehler in der speziellen Durchführung des an sich notwendigen Grundgedankens vorliegen.

Der andere logische Begriff, der einen Fortgang ermöglichen soll, ist die Identität. Diese wird von Hegel als reale Einheit gefasst, ist aber in Wirklichkeit nach Trendelenburg nur logische Gleichheit. Nun scheint jedoch Gleichheit nicht dasselbe zu sein wie Identität, Ungleichheit nicht dasselbe wie Verschiedenheit. Dies wenigstens, wenn mehr und weniger Gleichheit und Ungleichheit, oder wenn Gleichheit als absolute Ähnlichkeit angenommen wird. Der letztere Begriff hebt sich selbst auf. Relative oder teilweise Identität und Differenz dagegen kann nur als Identität bezw. Differenz zwischen Teilen oder Bestimmungen der teilweise Identischen und Differenten angenommen werden. Damit ist aber nur ein Verhältnis eben zwischen den Teilen oder Bestimmungen gegeben. Die Identität ist nicht relativ, geteilt. Identität zwischen Teilen ist nicht teilweise Identität. Sonst müsste übrigens ein absolut höchster Grad von Identität und Verschiedenheit angenommen werden. Ein solcher ist aber immer etwas Widersprechendes. Hegel unterscheidet ja zwischen Gleichheit und Ungleichheit einerseits und Identität und Differenz andererseits, wenn er auch wie immer zugleich diese Begriffe identifiziert. Wir sehen indessen hiervon ab. — Nach Trendelenburg wird das Sein bei Hegel eins mit dem Nichts dadurch, dass die Ungleichheiten ausgeglichen werden, und nicht so, dass sie in ihrer Ungleichheit in einander eingehen. Den obigen Ausführungen nach ist es in-

dessen eben Hegels Meinung, dass Begriffe, die vereinigt werden, eben in ihrer Identität verschieden und in ihrem Unterschied identisch sind. Auch Trendelenburg meint ja, dass Subjekt und Objekt in der Erkenntnis identisch sein müssen, will aber doch nicht den Unterschied zwischen diesen Begriffen aufheben, so dass die Wirklichkeit des Subjekts oder Objekts negiert wird und nur Objekt oder nur Subjekt vorhanden ist. — Etwas Gemeinsames zwischen Sein und Nichts kann ja, da das Sein absolut einfach ist, nicht bei ihnen nachgewiesen werden, ohne dass damit die absolute Gleichheit gegeben ist. Das Sein ist jedoch zugleich nicht Nichts, das Nichts zugleich nicht Sein.

Dieselbe fehlerhafte Überschätzung dieser logischen Identität soll sich auch bei der Herleitung des Begriffs der Unendlichkeit geltend machen. Diese beruht darauf, dass »Etwas» selbst »Anderes» ist und demnach in diesem mit sich zusammengeht, Fürsichsein ist. »Das Eine und das Andere wird zusammengestellt. Indem nur das Verhältnis der gegenseitigen Beziehung aufgefasst wird, erlischt jedes eigentümliche Kennzeichen; und es ist unter dieser Voraussetzung gleichgültig, ob man das Eine oder das Andere das Andere nennt. Aber diese nackte Beziehung des vergleichenden Denkens geht den Gedanken der Sache nichts an. Es wird daraus nichts; denn es schwebt die Vergleichung hoch über der Sache. Aus einer solchen Gleichgültigkeit wird keine Einheit, einer solchen Indifferenz keine übergreifende Totalität geboren. Was rührt es zwei nebeneinander gestellte Dinge, dass das Eine das Andere und das Andere das Eine heissen kann? Es ist das Nichtssagendste von der Welt. Mehr ist aber nicht gesagt. Ist denn die sogenannte schlechte Unendlichkeit wirklich überwunden? Zunächst verläuft das Endliche, das wieder Endliches erzeugt, ins Unendliche. Aber das Werdende ist gleich dem Erzeugenden, beides endlich. Das Andere ist Etwas, Etwas das Andere. In dieser Beziehung ist allerdings Identität da, aber nur in dieser Beziehung. Der Verlauf ins Unendliche ist dadurch nicht gebunden; er geht in gerader Linie fort. Das Unendliche bleibt die Wiederholung, die schlechte. Nirgends biegt sie in sich zurück — — —. Die kahle Vergleichung, dass von zweien das Eine auch das Andere und das Andere auch das Eine sei, begründet nimmer die wunderbare Tatsache der Schöpfung, dass sich etwas in seiner Veränderung erhalte und verwirkliche.» Hiermit will nun Trendelenburg offenbar sagen, dass Etwas und Anderes nicht Bestim-

mungen der Sache sind, sondern Bedeutung nur durch das vergleichende Denken erhalten. Diese Behauptung hat er jedoch gar nicht zu beweisen versucht. Auf seinem subjektivistischen Standpunkt ergiebt sich vielmehr der Hegelsche Gedankengang als notwendig. Trendelenburg hält aber auch nicht daran fest, dass Etwas und Anderes nicht als besondere objektive Begriffe behandelt werden können. Er sagt, dass dieser Vergleich zwischen A und B, worin A sowohl als B zugleich Etwas und Anderes sind, doch Identität feststellt, obwohl diese so leer und abstrakt ist, dass sie keine Bedeutung hat. Solchenfalls muss jedoch »Etwas» eine besondere Eigenschaft sein, die bei A und B gleich und gemeinsam ist. Dann ist aber der Hegelsche Gedanke unvermeidlich.

Ein weiteres Mittel, die Vereinigung der Gegensätze zu bewirken, soll der unendliche Regress sein. Hiergegen wird nun eingewandt: »Sie lenkt die Gedanken ins Abstrakte; und was begründet werden soll, wird nicht aus der Sache begründet, sondern nur indirekt angedeutet. Wo aber aus diesem Verlauf ins Unendliche wieder in die Totalität umgebogen wird, um den neuen Begriff zu fassen, da geschieht es nur durch einen weiten Sprung.» Dies ist offenbar derselbe Einwand wie der, dass durch die logische Negation und Identität kein neuer Begriff gewonnen ist, in welchem auch die Entgegengesetzten vereinigt sind. Dem kann also Hegels Auffassung von der Bedeutung der Negation entgegengestellt werden, die Trendelenburg doch niemals wirklich als falsch nachgewiesen hat.

Es wird ferner eingewendet, dass der Begriff des Unmittelbaren, der in der Logik vorkommt, doch nicht dort hineingehört. Zwar soll er für Hegel in der Logik eine besondere Bedeutung haben. »Das in sich unterschiedslose, alles Andere aus sich ausschliessende Eins ist unmittelbar (nur in sich selbst vermittelt).» In Wirklichkeit soll aber doch, behauptet Trendelenburg, auch in der Logik das Unmittelbare in der Bedeutung von »das Einzelne, dergestalt von den Sinnen ergriffen, dass nichts zwischen die sinnliche Vorstellung und den Gegenstand zwischentritt», genommen werden. Mag sein, dass Hegel wirklich in den Begriff des Unmittelbaren diese beiden Bedeutungen, die für ihn konsequenterweise ein und dasselbe sind, hineindenkt. Am deutlichsten tritt dies vielleicht in der Phänomenologie hervor, wo die doppelte Bedeutung mit dem doppelten Charakter der Entwicklung als zu-

gleich propädeutisch und wissenschaftlich gegeben ist. Da nun dem Obigen gemäss auch die logische Entwicklung selbst folgerichtig dieselbe doppelte Bedeutung erhält, so kann auch hier in den Begriff des Unmittelbaren sowohl das Eine als das Andere hineingelegt werden. In welcher Weise sucht nun aber Trendelenburg seine Behauptung zu beweisen und Hegels Zweideutigkeit zu erklären? Zunächst so, dass Begriffe wie Dasein, Kontinuum, Existenz, Materie usw., die nach Trendelenburg Unmittelbarkeit in der nicht logischen Bedeutung des Wortes besitzen, von Hegel in der Logik als unmittelbar gefasst werden. Hierauf könnte Hegel ja antworten, dass jeder Begriff für ihn sowohl unmittelbar als vermittelt in der logischen Bedeutung des Wortes ist. Trendelenburg geht davon aus, dass Dasein, Existenz usw. nur räumliche, zeitliche Bedeutung besitzen, dies aber verneint ja Hegel. Hiermit ist nicht geleugnet, dass für Hegel wirklich das Unmittelbare mit dem Körperlichen zusammenfällt. Dass dies geschieht, ist oben gezeigt worden. Das Unmittelbare, Einfache, ist für ihn auf seinem subjektivistischen Standpunkte konsequenterweise dasselbe wie das Objekt und dies wieder das Materielle. Ferner erachtet Trendelenburg die Sache als unzweideutig dadurch bewiesen, dass Hegel an einer Stelle in der Logik unmittelbar mit sinnlich übersetzt. Hieraus kann man aber ebensowenig ohne weiteres einen solchen Schluss ziehen, wie man daraus, dass die Begriffe Erkenntnis, Wahrheit und das Gute in der Logik vorkommen, schliessen kann, dass Bewusstsein und Wille dort behandelt werden.

Der Hauptsache nach dieselbe Bedeutung hat der Versuch, zu zeigen, dass der Prozess nicht immanente Notwendigkeit besitzt. Der Fortgang ist vielmehr, sagt Trendelenburg, bestimmt durch eine nicht zu dem reinen Denken gehörige Anschauung. »Wenn die Anschauung das geliehene Gut zurückforderte, so käme das reine Denken an den Bettelstab.» Dies läuft ja darauf hinaus, dass das Denken nicht mit seinen eigenen Hilfsmitteln, reiner logischer Negation und Identität, zu neuen Begriffen gelangen kann. Wir gehen daher hierauf nicht weiter ein, da es bereits oben behandelt worden ist.

Da die dialektische Entwicklung sich für die eigene der Sache ausgiebt, so muss sie, meint Trendelenburg, mit der genetischen zusammenfallen, tatsächlich aber weicht sie doch von dieser ab. Wie Trendelenburg die genetische Entwicklung fasst, ist zunächst nicht völlig klar. Sie soll jedenfalls nicht mit bloss zeitlicher Folge

zusammenfallen. »Die genetische Methode erzählt nicht, wie eine Chronik, nach der Folge der Zeit, sondern sie entwickelt aus den Gründen, mögen diese streng in der Vergangenheit liegen, oder mag der in die Zukunft greifende Zweck schon die Anfänge der Dinge durchdringen.» Andererseits werden aber doch die Momente der genetischen Entwicklung als in der Zeit auf einander folgend aufgefasst, wenn auch ihr genetischer Zusammenhang nicht bloss zeitliche Folge ist. Gegen die Auffassung, dass man die Notwendigkeit der Entwicklung nicht durch Betrachtung von Zeitlichem erlangt, wird eingewendet: »Es lässt sich dies nicht zugeben, sofern man nur zwischen Beschreibung des Vorganges und ergründender Erzeugung desselben unterscheidet.» Ferner heisst es, dass die Notwendigkeit notwendigerweise Notwendigkeit im Zeitlichen ist. »Was bezeichnet dann überhaupt der Ausdruck einer ewigen Entwicklung im Gegensatze der zeitlichen? Soll das Ewige in dieser Verbindung das Notwendige bedeuten, so ist das Notwendige nur dann energisch und also wahrhaft notwendig, wenn es das Zeitliche regiert, und nicht dem Zufalle überlässt.» Die genetische Entwicklung soll also eine zeitliche Entwicklung sein, obwohl sie zugleich eine Entwicklung aus Gründen ist. Nun ist indessen oben gezeigt worden, dass eine Entwicklung aus Gründen nicht ohne Bewusstsein denkbar ist. Die genetische Entwicklung soll aber nach Trendelenburg die eigene der Sache sein. Hiermit ist die Hegelsche Auffassung gegeben. Die Entwicklung wird eine Entwicklung im Bewusstsein, die mit der Sache zusammenfällt. Damit entsteht auch der Begriff eines Hervorbringenden. Dass ein Späteres aus dem Vorhergehenden hervorgeht, ist ja nur möglich, wenn es darin enthalten ist. Dann sollte etwas vor sich selber vorhergehen und sich selber folgen, was widersinnig ist. Man könnte erwidern, dass, wenn z. B. ein Baum einen Baum erzeugt, dies auch, sofern man nur die Baumeigenschaft betrachtet, der Fall ist. Als Baum ist das Erzeugende das Erzeugte und umgekehrt. Hierauf ist indessen zu antworten, dass, wenn nur die Baumeigenschaft betrachtet wird, man keine Zeitdifferenz und keine Differenz zwischen Erzeugendem und Erzeugtem erhält. Als vorausgehend und nachfolgend müssen die Bäume Eigenschaften haben, die sie von einander unterscheiden. Das Vorhergehende, das, was vorhergehend ist, muss ein Anderes sein als das, was nachfolgend ist. A kann nicht als dem A vorausgehend bezeichnet werden, denn dann ginge es sich selbst voraus. Das Unterscheidende kön-

nen nicht die Bestimmungen Vor und Nach sein, denn es ist nicht A mit der Bestimmung Vor, das vorher ist. Vor ist nicht selbst vorher. Es muss stets etwas vorhanden sein, das vorhergehend ist, und etwas, das nachfolgend ist, die nicht nur dadurch, dass sie vorhergehend und nachfolgend sind, von einander verschieden sind. Das Nachfolgende muss also eine Qualität haben, die in dem Nachfolgenden nicht enthalten ist, und sieht man von dieser ab, so sieht man von der Zeitdifferenz ab. Das Nachfolgende kann daher nicht als aus dem Vorhergehenden hervorgehend bezeichnet werden. Soll jedoch das Denken dasselbe sein wie das Gedachte, so wird in einem Geschehen, in welchem die Vorstellung des Nachfolgenden kausiert, dieses letztere selbst Ursache. Damit ist der Begriff des Hervorbringenden gegeben. Umgekehrt folgt aus diesem der der Subjekt-Objektivität. Wenn das Nachfolgende aus dem Vorhergehenden hervorgeht, so muss es darin enthalten sein. Das Aussondern des Nachfolgenden aus dem Vorhergehenden, das das Hervorbringen ist, darf aber nicht ein objektives Teilen des Hervorbringenden sein. Soll dieses hervorbringend gedacht werden, so muss es doch in seinem Unterschiede von dem Hervorgebrachten bewahrt gedacht werden. Ein Unterscheiden aber z. B. zwischen einem Baume in seiner vollen Individualität und etwas, das in ihm enthalten ist, ohne dass diese Teilung eine Aufhebung des individuellen Baumes ist, kann nur ein Unterscheiden in dem Bewusstsein, in der Abstraktion, sein. Wenn auch das Erzeugen als das Erzeugende vernichtend gedacht würde, so kann doch das Erzeugen selbst nicht ein Vernichten des Erzeugenden sein, denn solchenfalls könnte in dem Schaffen nicht ein Verhältnis zwischen Schaffendem und Geschaffenem gedacht werden, und das Schaffende bringt dann nicht das Geschaffene hervor. Wenn auch das Schaffen ausserdem als ein Aufheben des Schaffenden und eine Veränderung seiner selbst gedacht würde, so ist darin doch auch gedacht, dass das Schaffende in dem Schaffen bewahrt und als solches von dem Geschaffenen verschieden ist. Ein solches Unterscheiden ist indessen möglich nur im Bewusstsein. Zugleich soll es jedoch auch ein Abtrennen von etwas durch die Sache, das Erzeugende selbst von sich sein. Damit ist das Bewusstsein als identisch mit der Sache gedacht. — Wird die genetische Entwicklung auf diese Weise als eine »ergründende Erzeugung» gefasst, so fällt sie also mit der dialektischen Hegels zusammen. Hegels Methode soll indessen nach Trendelenburg nicht genetisch und demnach auch

nicht eine eigene der Sache sein. Teils verfolgt er nämlich nicht die zeitliche Entwicklung, teils weicht seine Methode von der der empirischen Wissenschaften ab, die eben die genetische ist. Die dialektische Methode macht nämlich Anspruch darauf, ein immanenter Fortgang zu sein und damit eine apriorische Erkenntnis zu geben. Was das erstere betrifft, so haben wir jedoch gesehen, dass die genetische Methode, wie sie von Trendelenburg als subjekt-objektiv gedacht wird, sowohl als identisch mit der zeitlichen Entwicklung wie als nicht damit identisch bezeichnet werden kann. Was dagegen das letztere betrifft, so muss, wenn das Vorhergehende das Nachfolgende schaffend gedacht wird, durch Analyse des ersteren das letztere gewonnen werden können. — Trendelenburg nimmt auch eine rein apriorische Erkenntnis an, sagt aber, dass dieses nicht die menschliche ist. »Die Erfahrung selbst setzt freilich jenes schöpferische Denken voraus, aus dem alle Dinge stammen, und so mag man auch diese auf jenes Prius zurückführen. Dessenungeachtet kehrt jene besonnene Frage Kants wieder, wenn wir den Ursprung und den Vorgang des menschlichen Erkennens begreifen wollen. Sie lässt sich dadurch nicht abmachen oder beschwichtigen, dass man ihr das Wort im Munde verkehrt. Dass alles Wahre aus dem Prius der göttlichen Vernunft stammt, hat niemand geleugnet; damit ist es aber doch für uns Menschenkinder noch keine Erkenntnis a priori.» Ein dialektisches Denken, das seinen eigenen Inhalt erschafft, wird somit angenommen, es ist aber nicht das menschliche. In gleicher Weise nimmt z. B. Sahlin in einem Gedankengange[1] das intuitive, synthetisch konstruktive und dialektisch spekulative Denken, bei dessen Charakterisierung er offenbar Hegel im Sinne gehabt hat, als verschieden von dem diskursiven oder distinktiven, analytisch reflektierenden und dogmatisch exklusiven Denken an. Einerseits wird dann das erstere als das vollkommene Denken gefasst. »Je mehr intuitiv, synthetisch und spekulativ das Denken ist, um so höher ist der Grad seiner Eigentlichkeit, und um so grösser ist das Gebiet, das als sein eigenes betrachtet oder auf sein Inneres bezogen werden kann. Je mehr distinktiv, analytisch und dogmatisch das Denken ist, um so niedriger ist der Grad seiner Gesetzmässigkeit und um so kleiner sein eigenes Gebiet.» Andererseits werden diese beiden Arten von Denken als mangelhaft gefasst, weshalb sie einander ergänzen müssen. Um dies ermöglichen zu können,

[1] Grundformerna i logiken, II.

wird zwischen dem Intuitiven, Spekulativen usw. beim Menschen und bei dem Göttlichen, dem mangelhaft Intuitiven, Spekulativen usw. und dem Vollkommenen unterschieden. In Wirklichkeit aber besteht der Mangel nur eben in dem diskursiven, analytischen usw. Charakter, weshalb das Intuitive beim Menschen selbst als intuitiv vollkommen ist, während andererseits das Intuitive selbst, gedacht in seiner Reinheit und Vollkommenheit, doch an sich diskursiv und mangelhaft ist. Hier ist dieselbe Dialektik wie bei Hegel, und diese ist bereits mit der Unterscheidung zwischen einem göttlichen und einem menschlichen Denken gegeben. Schon oben ist gezeigt worden, dass, wenn es ein subjekt-objektives Denken giebt, jedes Denken ein solches sein muss. Das menschliche Denken ist dann selbst göttlich. Umgekehrt sind in der Subjekt-Objektivität doch Subjekt und Objekt verschieden und das göttliche Denken damit selbst menschlich. Damit, dass Trendelenburg ein göttliches Denken annimmt, das seinen Inhalt erschafft und damit Subjekt-Objektivität ist, hat er sich also auf den Hegelschen Standpunkt gestellt.

Die dialektische Methode ist, sagt Trendelenburg weiter, die Kunst, nachdem man aus dem Konkreten das Abstrakte gewonnen hat, dieses wieder durch die vorher abstrahierten Bestimmungen zu ergänzen, und dies ist nur eine Entwicklung in der subjektiven Erkenntnis. »Sie ist nichts anderes als die Kunst, wodurch die ursprüngliche Abstraktion zurückgetan wird. Die ersten Vorstellungen treten gleich, weil sie aus der Abstraktion hervorgegangen sind, als blosse Teile eines höhern Begriffes auf, und das Verdienst der Dialektik würde in der umsichtigen, allseitigen Betrachtung dieser Teile und der dadurch gesteigerten Gewissheit ihres notwendigen Zusammengehörens bestehen. Was indessen in diesem Vorgange geschieht, ist nur eine Geschichte der subjektiven Erkenntnis — keine Entwickelung der Sache selbst aus ihren Elementen.» Doch ist es nach Trendelenburg das Abstrakte selbst, das, weil es Spuren von dem, wovon es losgerissen ist, tragen muss, nach Wiedervereinigung mit diesem strebt. »Was nun in der Abstraktion isoliert ist, muss aus diesem erzwungenen Zustande zurückstreben; es muss, da es als Teil von einem Ganzen abgerissen ist, die Spuren an sich tragen, dass es nur Teil ist, d. h. es muss eine Ergänzung fordern. Wenn diese eintritt, so wird ein Begriff entstehen, der den frühern in sich trägt. Der entstandene Begriff, sofern er nur Einen Schritt der Abstraktion zurück-

getan hat, wird den beschriebenen Vorgang erneuern und so fort, bis sich die volle Anschauung wieder hergestellt hat. So fordert das Sein alsbald das Werden, aus dem es nach der gewöhnlichen Vorstellung stammt; das Werden erzeugt das Dasein; das Dasein begrenzt sich zum Fürsichsein; — — —.» Hier scheint ja Trendelenburg doch die Sache so zu fassen, als wenn das abstrakte Sein, unabhängig von dem abstrahierenden Bewusstsein, oder als wenn das in einem abstrahierenden Bewusstsein erfasste Sein selbst etwas besässe, das es mit späteren Momenten verbände. Da es an sich Spuren von dem trägt, woher es abstrahiert ist, so muss man durch Analyse lediglich des Seins das Werden, durch Analyse dieses das Dasein usw. gewinnen können. Trendelenburg rüstet ja auch das Sein selbst mit einem Streben aus, sich wieder zum Werden zu vervollständigen. Dann aber muss es auch irgendwie in sich das Werden besitzen. Worin besteht dann aber der Unterschied von Hegel? Die Abstraktion wird ja von Trendelenburg hier als ein wirklich objektives Teilen aufgefasst. Dass das Sein Teil eines grösseren Ganzen ist, soll sich ja nämlich bei der Betrachtung des Seins selbst ergeben, da aber andererseits das Sein nur in dem Bewusstsein unterschieden sein soll, so muss das abstrahierende Bewusstsein dem Sein selbst angehören. Damit ist die Abstraktion objektiviert und der Hegelsche Prozess gegeben.

Wir übergehen einige nicht prinzipielle Einwände. Schliesslich bemerkt Trendelenburg, dass Hegel sich nicht in Übereinstimmung mit der formalen Logik befinde, sondern auf eine Weise schliesse, die dieser widerstreite. Es scheint, als wenn Trendelenburg meinte, die obigen Einwände hätten nicht bezweckt, logische Fehler bei Hegel nachzuweisen. Die letztere Bemerkung geht zwar darauf hin, dass Hegel direkt die formale Logik verwerfe, sie versucht aber ausserdem logische Fehlschlüsse nachzuweisen. Wird darauf geantwortet, dass diese von Hegel als der formalen Logik widerstreitend eingesehen seien, so gilt dies ja auch für Gedankengänge, die oben kritisiert worden sind. — So soll nun der Schluss von dem Sein zum Nichts ein positiver Schluss der zweiten Figur sein und somit den formalen Regeln des Schliessens widerstreiten. Davon, dass beide unbestimmt sind, wird nämlich darauf geschlossen, dass Sein Nichts ist. Danach wird das universal affirmative Urteil: Sein ist Nichts, rein konvertiert, ein neuer Verstoss gegen die formallogischen Regeln. K. R. Geijer[1] macht sich diesen Ein-

[1] Hegelianism och positivism, S. 74.

wand zu eigen und entgegnet auf die Antwort, die Monrad hierauf in seiner Schrift »Udsigt over den höiere Logik» giebt. Monrad sagt: »So hat man einwenden wollen, dass, wenn Hegel sagt, dass das Sein und das Nichts ein und dasselbe sind, da beide Bestimmungslosigkeit, Leere sind, dies ein Fehlschluss der zweiten (Aristotelischen) Schlussfigur sei, indem dort affirmativ aus der Identität des Prädikats geschlossen werde, was höchstens eine Analogie ergebe (M = P, S = P; also M = S). Daher, sagt man, ist dies ein Sophismus. — Wenn aber Missbrauch der formalen Logik überhaupt ein Sophismus ist, so ist der angeführte Einwand eben ein solcher. Denn weshalb kann man nicht affirmativ in der zweiten Figur aus einem gemeinsamen Prädikat schliessen? Weil Subjekt und Prädikat in der Regel nicht Wechselbegriffe sind, weil ein jedes der Subjekte ausser dem gemeinsamen Prädikat auch einen anderen Inhalt hat, der nicht in dem Prädikat enthalten und demnach nicht notwendig identisch ist. Aber dann sage man doch, welchen anderen Inhalt das blosse Sein hat, ausser dem, inhaltslos zu sein? oder das Nichts, ausser dem, ebenso zu sein?» Hierauf entgegnet Geijer: »Nun, auf die erste dieser Fragen können wir antworten, dass das »blosse Sein» doch stets die Bestimmung Sein beibehalten muss, was wieder der allgemeinen Voraussetzung der Hegelschen Logik gemäss ganz dasselbe besagt wie gedacht sein. Denn das reine Sein oder der reine Gedanke muss wohl ein absolut einfacher Begriff sein oder darstellen, was man Genus summum nennt, und dieses ist bekanntlich unmöglich zu definieren: es muss aber gleichwohl unbedingt eine einzige positive Bestimmung haben, die dann seinen ganzen logischen Inhalt ausmacht und erschöpft, da es sonst überhaupt kein Begriff wäre.» Dies lässt sich dagegen nicht von dem reinen Nichts sagen. »Alle Negation ist als solche unbedingt relativ oder schliesst eo ipso Relativität in sich. Sie setzt einen Vergleich zwischen Zweien voraus und drückt das Verhältnis zwischen diesen aus, dass sie einander ausschliessen, dass das Eine nicht das Andere ist. Und dieses Verhältnis ist es, das, in seiner reinen Allgemeinheit gedacht und ausgedrückt, in der formalen Logik kontradiktorischer Gegensatz genannt wird. Sofern man dagegen unter reiner Negation etwas Anderes als dieses verstehen will, nämlich vollständige Bestimmungslosigkeit oder vollständige Abwesenheit alles logischen Inhalts, wird sie ein ganz unmöglicher logischer Gedanke.» Hiermit ist jedoch wohl eigentlich ein anderer Fehler bei Hegel nachge-

wiesen, der nämlich, dass er die Negation verselbständigt hat. Zwar kann man ja, da dies nun falsch ist, und ferner wenn es einen vernünftigen Begriff des allgemeinen Seins giebt, im allgemeinen sagen, dass der Schluss vom Sein auf das Nichts konsequenterweise an dem angegebenen Fehler leidet. Auf Hegels Standpunkt aber, auf dem Sein und Nichts identifiziert werden, liegt dieser Fehler nicht vor, und Trendelenburg meinte doch, dass Hegel sich in direkten Widerspruch zu den Regeln des Schliessens in der zweiten Figur gesetzt hätte. Dies hat er nicht getan, wenn es sich auch so verhalten sollte, dass der Schluss doch konsequenterweise ein Verstoss hiergegen wird. Geijer weist nach, dass es nicht zwei Begriffe, das reine Sein und das reine Nichts, geben kann, oder genauer, dass das reine Nichts eine Fiktion ist. Trendelenburg lässt in diesem Einwande Hegels Annahme der Begriffe Sein und Nichts gelten, opponiert aber dagegen, dass von einem gemeinsamen Prädikat auf ihre Identität geschlossen wird. Solchenfalls erscheint indessen gegenüber Trendelenburg Monrads Antwort befugt. Wir haben uns, wie ersichtlich, an Geijers Auffassung angeschlossen, dass die Negation nicht von dem Negierten losgerissen und als Negation, die nicht Negation von Etwas ist, gefasst werden kann, wenn wir auch Negation nicht als Ausschliessung gefasst haben, dagegen aber scheint uns die Hegelsche Auffassung mit der Annahme des einfachen Seins als eines abstrakten Begriffs, des Genus summum, gegeben zu sein. Die Unmöglichkeit, das Sein als die abstrakteste Bestimmung bei Allem aufzufassen, wie überhaupt ein Genus summum anzunehmen, ist oben nachgewiesen worden. Wird nun ein solches angenommen, so ist damit auch das Nichts als ein selbständiger Begriff gefasst. Etwas Einfaches, etwas, das wirklich einfach wäre, kann nie als Nichts bezeichnet werden, denn solchenfalls könnte die Negation nicht ein Urteil betreffen. In dem Begriff des reinen Seins ist auch nicht etwas Einfaches gedacht, sondern es ist darin das Sein als das Abstrakteste von allem gedacht. Wird das reine Sein als Nichts bezeichnet, so bedeutet das, dass das Sein kein reines Abstraktum, nicht das Abstrakteste von allem, Genus summum oder überhaupt ein abstrakter Begriff ist. Hält man nun indessen wie Hegel zugleich daran fest, dass das Sein der absolut einfache Begriff ist, so ist die Negation nicht Negation eines Urteils, sondern des Begriffs des reinen Seins. Damit ist der Begriff Nichtsein gegeben. — Was Trendelenburgs Einwand betrifft, so erachten wir, wie erwähnt, Mon-

rads Antwort für befugt, doch kann sie universaler gestaltet werden. Für Hegel ist ja, wie wir gesehen, das Urteil seiner Natur nach stets identisch. Dass das Sein Bestimmungslosigkeit ist, bedeutet daher für ihn, dass es dasselbe ist wie Bestimmungslosigkeit, und dasselbe gilt für das Nichts. Dann fallen aber auch das Sein und das Nichts zusammen. — Ferner aber ist dies nur der eine Gedankengang bei Hegel. Einem anderen gemäss geschieht der Übergang von dem Sein zum Nichts nicht vermittelst des Begriffes Unbestimmtheit, sondern er ist unmittelbar und damit unmöglich irgendwie zu beweisen. Es ist eine Grundtatsache des Denkens, oder es ist die eigene allgemeinste Natur des Denkens, dass es Identität von Sein und Nichts ist. Dies kann daher nicht hergeleitet werden, sondern ist selbst der Grund jeder Herleitung, indem es zugleich selbst durch den ganzen Prozess bewiesen wird.

Ebenso macht es ja Hegels Auffassung von dem Urteil verständlich, weshalb er ein universal affirmatives Urteil rein konvertieren zu können glaubt, und weshalb und in welchem Sinne er überhaupt die Regeln für das Schliessen verwirft. »— — — er verschmäht die Regeln, denen sie unterliegt, indem er in einer Anmerkung hinzusetzt: »Welche Bestimmungen aber sonst die Sätze, ob sie universelle u. s. f. oder negative sein dürfen, um einen richtigen Schluss in den verschiedenen Figuren herauszubringen, dies ist eine bloss mechanische Untersuchung, die wegen ihres begrifflosen Mechanismus und innern Bestimmungslosigkeit mit Recht in Vergessenheit gekommen ist.» Was an dieser Stelle mechanisch genannt wird, ist vielmehr mathematische Strenge, welche noch niemand ungestraft missachtet hat. Wer einen Elementarsatz unter seiner Würde hält, stolpert sicherlich über ihn. So ist es mit diesen vermeinten syllogistischen Kleinigkeiten der hegelschen Logik auf ihrem ersten Schritte ergangen, wie eben gezeigt wurde; — — —.» Es ist eine vollständig parodistische Kritik an Hegel, zu sagen, er habe die Regeln für das Schliessen aus dem Grunde verworfen, weil sie unnötige Kleinigkeiten seien, wenn nicht zugleich gezeigt wird, dass dies, dass sie für Hegel ohne Bedeutung sind, eine Konsequenz seiner ganzen Grundauffassung ist. Infolge der in dem Problem selbst liegenden Voraussetzungen ist, wie gezeigt worden, jedes Urteil für ihn zugleich ein Identifizieren und Unterscheiden, und zwar nicht, wie für einige Formallogiker, teilweise ein Unterscheiden, teilweise ein Identifizieren, sondern absolutes Identifizieren und absolutes Unterscheiden von Subjekt und Prädikat. Dies

muss auch für die partikularen und negativen Urteile gelten. Wenn einige S P sind, so sind ja S und P als Bestimmungen in Ein und demselben enthalten, können dann von diesem ausgesagt werden und sind dann identisch mit diesem und mit einander. Wird dagegen gesagt, dass S nicht P ist, so wird dies ja so gefasst, dass S Negation von P oder P Negation von S ist, und das Urteil ist ein Aussagen des Nicht-P betreffs S. Nicht-P soll dann als Bestimmung in S enthalten sein, da aber in Nicht-P P unterschieden werden kann, so muss auch bei S P unterschieden werden können und ist dann identisch mit S. Daher muss für Hegel der Charakter des Urteils als universal oder partikular, bejahend oder verneinend, für das Schliessen gleichgiltig sein.

Nun erscheint ja diese Auffassung des Urteils eigentümlich und ist ganz sicher fehlerhaft, es ist aber eine Ansicht, die irgendwie in der gewöhnlichen Vorstellungsweise tief wurzeln, als Konsequenz aus gewissen eingewurzelten Vorurteilen derselben hervorgehn muss. Sonst ist es kaum verständlich, wie ständig in der Geschichte der Philosophie diese Auffassung bei den vielleicht energischsten Denkern von Parmenides bis Spinoza, Fichte, Hegel und Herbart wiederkehrt. Es kann daher nicht als genügend angesehen werden, nur auf das Widersprechende der Auffassung hinzuweisen. Man muss auch versuchen, den Gedankengang aufzuzeigen, der zu ihr führt. Wir haben oben nachzuweisen versucht, dass sie sich als Folge aus dem erkenntnistheoretischen Problem selbst und dem diesem zugrunde liegenden Subjektivismus ergiebt. Die Auffassung ist auch in der gewöhnlichen formalen Logik nachweisbar. Ebenso findet sie sich tatsächlich auch bei Trendelenburg nicht nur als in seinem Subjektivismus, sondern auch als in seiner Auffassung der logischen Identität liegend. »Auf der Natur der Verneinung ruht der Grundsatz der Einstimmung und des Widerspruches, das Principium identitatis et contradictionis, A ist A, und A ist nicht nicht A, die erste Form ist eine Tautologie. Die zweite wehrt das Widersprechende ab. Der Grundsatz ist in sich klar. Wir machen ihn im dialektischen Streite geltend, wenn man die Begriffe tauscht, um zu täuschen, und bestehen in ihm auf der Identität des Gegenstandes, ohne welche es keine Verständigung, keinen Beweis und keine Widerlegung giebt«[1]. Diese Identität soll Unveränderlichkeit, Ruhe, im Gegensatz zur Bewegung ausdrücken. »In dem Notwendigen, welches seinem Begriffe nach

[1] II, S. 153.

das Unwandelbare ist — — —, stellt sich das Identische dar. Alles Notwendige ist mit sich identisch und behauptet sich als solches. Während das Identische durch keine Wahrnehmung, durch keine Erfahrung der wechselnden Erscheinungen gegeben ist, erkennt der Geist es darin, indem er den Grund denkt.»[1] Solchenfalls muss der Gegenstand der Erkenntnis konstant sein und zwar bloss konstant und nicht zugleich wechselnd. Dass etwas nicht ist, was es ist, dass es dasselbe wie etwas Anderes ist, bedeutet also, dass es nicht konstant, sondern wechselnd ist, und dass es wechselnd ist, bedeutet, dass es nicht ist, was es ist, sondern dasselbe wie etwas Anderes ist. Dies bedeutet aber offenbar, dass die Differenz zwischen Etwas und Anderem zeitliche Differenz ist. Wenn bei etwas Bestimmungen unterschieden werden können, so sind sie also vor und nach einander in der Zeit, und das, in welchem sie unterschieden werden, ist wechselnd. Damit ist es nicht mit sich identisch. Also können, wenn die Identität Konstanz ist, keine Bestimmungen bei dem Konstanten und mit sich Identischen unterschieden werden. Solchenfalls ist aber jedes Urteil notwendigerweise ein identisches Urteil. Um die Schwierigkeiten zu vermeiden, die sich aus der Auffassung der Identität als Konstanz ergeben, will Trendelenburg den Geltungsbereich des Identitätsgesetzes einschränken. »Will man das Prinzip zu einem metaphysischen erheben, gleichsam zu einer Norm der Entstehung: so fehlt ihm der Boden, und man gerät in Widersprüche. Es ist ein Prinzip des fixierenden Verstandes, nicht der erzeugenden Anschauung, der festen Ruhe, nicht der flüssigen Bewegung. Wenn man, wie die Eleaten versuchten, durch den Widerspruch gegen dies Prinzip die Bewegung aufheben will, so irrt man, denn da die Bewegung das Ursprüngliche ist, so mangelt noch jenes individuelle A, jene Determination, ohne welche es keine Negation giebt, und ohne welche daher auch das Prinzip der Contradiction keine Basis hat. Die Bewegung ist Bewegung und nicht Ruhe, besagt das Gesetz. Aber weiter geht es nicht. Ob die Bewegung sein könne oder nicht, liegt ausser seinem Bereich, weil es erst da eine Stelle findet, wo ein fester Begriff schon besteht. So wenig als der pythagoräische Lehrsatz auf die ihm vorangehende Lehre der Linien und Winkeln, so wenig als das Gesetz der Wurflinie auf das Gesetz des Falles, worauf jenes ruht, kann angewandt werden: so

[1] II, S. 188.

wenig der Grundsatz des Widerspruchs auf die Bewegung, die erst die Gegenstände seiner Anwendung bedingt und erzeugt — — —. Die Widersprüche, die sich in dem Einen Dinge mit mehreren Merkmalen, in dem Werden, in dem Ich bis zur Unmöglichkeit steigern sollen, wie diese in Herbarts Metaphysik das eigentliche Motiv bilden, beruhen meistens darauf, dass diese aus dem Ursprung des Grundsatzes notwendig folgenden Grenzen verkannt werden.»[1] Betreffs der von Herbart behandelten Widersprüche heisst es: »Denn aus der erzeugenden Tat, die ihre Einheit in eine Vielheit gliedert, stammt das Ding mit mehreren Merkmalen, in welchem das zur Ruhe kommt, was sich in der Veränderung hervortreibt. Das Stetige, um dessentwillen der Begriff der Materie im Widerspruch befangen ist, wird durch die Bewegung gedacht, welche — ein für den zerlegenden Verstand allerdings unauflösliches Rätsel — Sein und Nichtsein ewig in einander arbeitet. Es ist also die Tat der letzte Widerspruch, den das Denken in den von der Erfahrung gegebenen Begriffen nicht bezwingen kann; und es ist in dieser Hinsicht ein bezeichnender Ausspruch, dass das, was ein Ding tue, gar nicht in seinem eigenen Begriff liege, der vollkommen durch das, was es ist, abgeschlossen sei. Alles ist dabei nach dem Prinzip der Identität gemessen. Einheit und Vielheit lassen sich nicht in Einen Begriff zusammenfassen; denn Einheit ist Einheit und nicht nicht Einheit (A ist A und nicht nicht-A). In diesem Prinzip ist nur das Sein aufgefasst, wie es sich selbst gleich bleibt. Allerdings wird in dem Begriffe etwas gedacht, das in allem Wechsel beharrt; aber dies Beharrliche ist darum nicht Ruhe; denn sonst wäre es tot»[2]. Hier liegt der Hegelianismus in Wirklichkeit offen zutage. Die Einheit bringt die Mannigfaltigkeit hervor, das Sein das Nichts. Wenn Trendelenburg auch Hegels Herleitungsweise kritisiert, so ist diese doch eine Konsequenz eben des Begriffes eines Hervorbringenden. Die Identität wird auf die reine Einheit, ohne alle Mannigfaltigkeit, beschränkt, denn diese ist nur durch das Schaffen und Geschehen, das für die Identität Unbegreifliche, gegeben. Die leere Identität ist aber selbst, wie Hegel gezeigt hat, Differenz und Widerspruch. Indem Trendelenburg die Identität auf diese Weise fasst und ihren Geltungsbereich auf ein gewisses Gebiet beschränkt, das nicht der schaffende Prozess sein soll, nimmt er sich selbst die Waffe, die er vorher ge-

---

[1] II, S. 155.

[2] I, S. 180.

gen Hegel angewandt, aus der Hand. — Dieselbe Auffassung des Urteils als seiner Natur nach notwendig identisch liesse sich auch in Trendelenburgs Urteilslehre nachweisen, obwohl er natürlich nicht diese Konsequenz selbst zieht. Wir gehen indessen hierauf nicht weiter ein.

Schliesslich soll Hegel gegen die formale Logik verstossen, indem er sich des Fehlers schuldig macht, der quaternio terminorum genannt wird. »Endlich ziehen Homonymien, wie sie im Begriff des Unmittelbaren, des Negativen u. s. w. erkannt werden, nur allzu leicht den Fehler der sog. quaternio terminorum nach sich. Wo im Schlusse der Mittelbegriff in zwei Bedeutungen auftritt, reisst das Band der Prämissen entzwei und der Schluss hört auf ein Schluss zu sein.» Wir haben oben zu zeigen versucht, dass diese Doppeldeutigkeiten bei Hegel nicht als blosse Schwächen des Denkens im Festhalten an der Bedeutung der Begriffe zu betrachten, sondern dass sie notwendige Konsequenzen seiner Voraussetzungen sind. Wenn man aber wie Trendelenburg Hegel nur in der Weise kritisiert, dass man auf diese Zweideutigkeiten hinweist, so scheint es, als wenn man meinte, dass sie nur auf einem Unvermögen, die Begriffe zu unterscheiden, beruhten. Man behandelt ihn dann als einen geradezu logisch Schwachsinnigen.

II. Sahlin's Kritik.

Mehr prinzipiell ist unstreitig Sahlin's Kritik. Sie lässt Hegel insofern grössere Gerechtigkeit widerfahren, als sie die verschiedenen Gedankengänge bei ihm als die verschiedenen Denkmöglichkeiten nachzuweisen versucht, die auf Grund einer bestimmten Voraussetzung sich darbieten. Diese Voraussetzung ist die, dass das Bewusstsein seinen eigenen Inhalt hervorbringen soll. Dabei will er durch die Annahme eines potentiellen Inhalts den noch bei Kant und Fichte vorhandenen Dualismus überwinden. »Hegels Problem ist somit das, nachzuweisen, wie der Dualismus, der durch Fichtes ganze Wissenschaftslehre hindurchgeht, überwunden werden soll. Hegel hält dabei an Fichtes Voraussetzung fest, dass das Bewusstsein seinen Inhalt hervorbringen soll, durch die Annahme eines potentiellen Inhalts des Bewusstseins hat er sich aber der Notwendigkeit entzogen, die Entwicklung von einem äusseren Impuls abhängig zu machen.»[1] Um zu zeigen, dass dies Hegels Aufgabe ist,

[1] Har Hegel öfvervunnit dualismen?, S. 3.

werden die Einleitungen zum System untersucht. In der Phänomenologie soll die Entwicklung des Geistes von dunklerem (potentiellem) zu klarerem (aktuellem) Bewusstsein dargestellt werden. Da die Phänomenologie indessen zugleich Wissenschaft sein soll, muss die Entwicklung eine absolute Bedeutung haben und hierdurch Erzeugung eines absolut neuen Inhalts sein. Hegel hat hier also von Fichte die Voraussetzung übernommen, dass der Inhalt des Bewusstseins hervorgebracht werden muss. Die Einleitung zur Enzyklopädie und die enzyklopädische Logik haben gleichfalls zu ihrem Resultat den reinen Begriff der Wissenschaft, in welchem keine Entgegensetzung zwischen Gedanke und Sein, Sukjektivem und Objektivem hervortritt, diese Einleitung erhebt aber keinen Anspruch darauf, selbst Wissenschaft zu sein. Während die Phänomenologie in dialektischem Verhältnis zur Wissenschaft steht, steht die Einleitung zur Enzyklopädie in rein negativ skeptischem Verhältnis zu derselben. Da in dem Resultat der Phänomenologie die niedrigeren Formen des Bewusstseins zu Momenten herabgesetzt sind, so hat sich in der Einleitung zur Enzyklopädie das Bewusstsein auf rein negativem Wege von diesen befreit. Nach der Phänomenologie ist daher die wissenschaftliche Entwicklung eine Entwicklung des dunklen Inhalts des Bewusstseins zu vollkommener Klarheit, nach der Enzyklopädie dagegen eine Erzeugung des Konkreten aus dem Abstrakten, eine Entwicklung der Mannigfaltigkeit aus einer absolut leeren Einheit. In jedem Falle ergiebt sich jedoch die Schwierigkeit, dass das Absolute ein unendlicher Regress wird, der kein absolutes Resultat ergiebt. Dies soll dadurch vermieden werden, dass die Vermittlung als die sich bewegende Identität mit sich gefasst wird. Das Resultat muss dann identisch mit dem Anfang sein und ist durch diese Identität als Zweck bestimmt, denn der Zweck ist das Unmittelbare, Ruhende, Unbewegte, das selbst bewegend ist, und er ist als solcher Subjekt. Der Zweck als bewegend ist der Grund der Entwicklung und ist zugleich deren Resultat. Die Entwicklung ist demnach eine Rückkehr zu dem Ersten, nicht ein Progressus in infinitum. Da die dialektische Bewegung die notwendige Form des Absoluten ist, so muss auch das Resultat als in Progress seiend angenommen werden. Hegel hat aber keine andere Art von Bewegung angegeben als die, welche von Einheit zu Gegensatz und von Gegensatz zu Einheit fortgeht. Damit ist aber auch das Resultat relativ. Soll diese Bewegung eine Bewegung innerhalb des Identischen, von dem Re-

sultat zu dem damit identischen Anfang, sein, so ist dies jedoch widersinnig. Sind Resultat und Anfang identisch, so ist kein Grund für einen Übergang vorhanden. Sind sie dagegen nicht absolut identisch, so ist es nicht das Identische in beiden, sondern das Entgegengesetzte, durch das die Bewegung bedingt ist. Hieraus folgt, dass, wenn das Resultat notwendig in den Anfang übergeht, es in einer wesentlichen Relation zu seinem Gegensatze steht und folglich relativ ist. Die Aufgabe, zu zeigen, wie das Bewusstsein seinen eigenen Inhalt hervorbringt, erscheint demnach an sich selbst widersprechend, doch aber wird untersucht, wie Hegel in der Wissenschaft sie lösen will. Zwar verwirft Hegel selbst später die Phänomenologie als Wissenschaft, zuerst wird aber doch untersucht, ob durch die Entwicklung in dieser, als eine wissenschaftliche Entwicklung betrachtet, der Gegensatz gelöst sein kann. Die Entwicklung in der Phänomenologie kann indessen nicht eine Selbstbewegung des Absoluten sein, denn der Inhalt ist nicht durch die Entwicklung gegeben, sondern widerstreitet der unendlichen Bewegung. Der Inhalt ist unendlich, entweder wenn er ein organisches Ganzes, oder wenn er eine reine Einheit ist. Der Inhalt, der in der Phänomenologie als ursprünglich gegeben gesetzt wird, ist in keiner dieser beiden Hinsichten unendlich. Er ist nicht eine reine Einheit, denn bereits auf dem Standpunkt des sinnlichen Bewusstseins, der der unmittelbare ist, von dem die phänomenologische Entwicklung ausgeht, erweist sich der Inhalt als eine Mannigfaltigkeit. Auch ist er nicht ein organisches Ganzes, denn die besonderen Momente in dieser Mannigfaltigkeit sind nicht durch eine durch das Ganze hindurchgehende Einheit verbunden. Daher wird auch Hegel in dem phänomenologischen Fortgange zu einem Resultat getrieben, das ein anderes als das ist, welches er in der Einleitung angiebt. Hier soll es nämlich ein Ganzes sein, in welchem die vorhergehenden Formen des Bewusstseins als Momente enthalten sind, um dann in der wissenschaftlichen Entwicklung aufs neue sich zu entwickeln und sich eine neue Form zu geben. Das Resultat, zu dem die Phänomenologie führt, ist aber nicht ein Ganzes, sondern reine Bewegung. Es hat zwar einen Inhalt, dieser Inhalt ist aber nichts Anderes als das Ich, denn er ist die Bewegung, sich selbst aufzuheben, also auch er reine Negativität. Der Inhalt ist somit nichts Anderes als dieselbe reine Bewegung wie die Form. Hieraus folgt, dass in dem Resultat der Phänomenologie alle vorhergehenden Formen auf rein negative Weise

aufgehoben worden sind. Die Wissenschaft wirft diese Formen weg und bringt aus der abstrakten Einheit, die ihr Anfang ist, ihren ganzen Inhalt hervor. Die Entwicklung hat also in der Wissenschaft eine ganz andere Bedeutung als in der Phänomenologie. Hieraus folgt demnach, dass der phänomenologische Standpunkt unhaltbar ist. Das reine Wissen ist Selbstbewegung und braucht demnach nichts vorauszusetzen, was es in Bewegung setzt. Dies ist die Auffassung der Hegelschen Logik. Doch besteht eine Differenz. Das reine Wissen befindet sich dadurch, dass es als reine Bewegung gefasst wird, auf dem Wege, zu dem Fichteschen Ich zurückzukehren. Um dem Dualismus bei Fichte zu entgehn, wird dann ein anderer Ausweg als der in der Phänomenologie versucht. Hier war ein konkret-potentieller Inhalt des Bewusstseins angenommen worden, der konkrete Inhalt war aber nicht als möglich unendlich. Der nächstliegende Ausweg scheint da der zu sein, die Möglichkeit als abstrakt unendlich zu fassen. Der mögliche Inhalt ist dann unendlich dadurch, dass er keine Bestimmung hat, auch keine solche ist. Durch diese reine negative Unendlichkeit ist der Inhalt identisch mit der Form oder der reinen Bewegung, die nichts Anderes ist als die reine Negativität. Einen solchen potentiellen Inhalt glaubt Hegel in dem reinen Sein gefunden zu haben. Der Fortgang von dem Sein wird indessen möglich nur durch relative Bestimmungen, Abstraktheit, Unmittelbarkeit und Unbestimmtheit, absolute Negativität. Abstrakt, unbestimmt und negativ ist aber das reine Sein nur, insofern es in ein Verhältnis zu einem Konkreten, Bestimmten und Positiven gesetzt wird. In gleicher Weise verhält es sich mit dem Unterschied zwischen Sein und Nichts. Als abstrakt sind diese Begriffe auch abhängig von dem abstrahierenden Bewusstsein, und der Übergang ist ein Übergang in Abstraktion. Das Werden hat sich nicht als objektive Bedeutung besitzend erwiesen. Der Fortgang ist ein Fortgang in subjektivem Denken, und damit bleibt in dem Ausgangspunkt der Dualismus bestehn. Hegel giebt auch selbst den Anfang als einseitig an, weshalb untersucht werden muss, ob nicht der Gegensatz in dem Resultat gelöst ist. Hierbei darf dann dieses nicht als seinen Grund in dem reinen Sein besitzend betrachtet werden. Die absolute Idee ist indessen die Methode, und diese ist dieselbe reine Bewegung, die das Resultat der Phänomenologie war. Von beiden wird gefordert, dass sie Totalität aller niedrigeren Formen sein sollen, da aber die absolute Methode ebensowenig wie das reine

Wissen dieser Forderung genügen kann, ergiebt sich daraus, dass die Idee als Grund ihrer selbst nicht in sich andere Bestimmungen als solche aufnehmen kann, die sie selbst hervorgebracht hat. Die Idee muss also ursprünglich alles Inhaltes leer sein. Um dieser Konsequenz zu entgehn, nimmt Hegel an, dass der absoluten Methode das Erste nicht das rein Abstrakte ist, sondern das Absolute, gefasst als in sich seiende konkrete Totalität. Die absolute Methode nimmt also den Begriff der konkreten Potentialität auf und kehrt in dieser Hinsicht zu dem Standpunkte zurück, der der Ausgangspunkt der Phänomenologie war. Der Inhalt ist hier aber ein Gegebenes, und die Annahme eines solchen streitet gegen die absolute Bedeutung des Werdens. Wir bleiben hier also bei folgendem Dilemma stehen: entweder ist die Form absolut, und dann ist kein Inhalt vorhanden, oder auch ist der Inhalt absolut, die Form dagegen nicht. Ist aber der Dualismus nicht in der Logik überwunden, so kann er es auch nicht in der Natur- und Geistesphilosophie werden, da diese ihre Voraussetzung in der Logik haben und in Wirklichkeit nur eine Anwendung logischer Kategorien auf konkretere Gegenstände sind.

Wir haben hier natürlich nicht ausführlich Sahlin's Gedankengang referieren oder alle die verschiedenen Möglichkeiten behandeln können, die er sich denkt, um den nachgewiesenen Schwierigkeiten zu entgehen. Sein Grundgedanke war folgender. Hegel will den in der neueren Philosophie und noch bei Fichte herrschenden Dualismus zwischen Bewusstsein und Dasein überwinden. Dies soll dadurch geschehen, dass das Absolute als Prozess, als ein Bewusstsein gefasst wird, das seinen eigenen Inhalt hervorbringt. Die Annahme eines äusseren Impulses hierzu, die sich bei Fichte fand, soll durch die Annahme eines potentiellen Inhalts des Bewusstseins vermieden werden. Dadurch, dass das Absolute als Prozess gefasst wird, wird indessen ein Gegensatz zwischen Form und Inhalt bei diesem angenommen. Sahlin versucht zu zeigen, wie die Bemühungen, den sich hieraus ergebenden Schwierigkeiten zu entgehen, Hegel von dem einen Standpunkt zu dem anderen führen. — Vor allem scheint nun Sahlin nicht gebührend Rücksicht darauf zu nehmen, dass Hegel selbst es verneint, dass seine Aufgabe in der Wissenschaft die wäre, den angegebenen Dualismus zu überwinden. Sahlin will durch eine Untersuchung der Einleitungen zeigen, dass das wirklich der Fall ist. Hierbei gelangt er zu dem Ergebnis, dass die wissenschaft-

liche Entwicklung nach der Phänomenologie eine Entwicklung der zu Momenten herabgesunkenen Stadien des Bewusstseins in neuen Formen sein soll. Nun sind ja indessen nach Hegel diese neuen Formen eben als Formen der Wissenschaft die der Subjekt-Objektivität und damit nicht des Bewusstseins. In der Wissenschaft soll demnach dieser Dualismus nicht vorhanden sein. Am Schlusse der Phänomenologie wurde das Resultat derselben als die reine Bewegung gefasst, die Identität von Form und Inhalt ist. Als solche kann auch diese nicht Bewusstsein sein, und der wissenschaftliche Prozess ist nicht ein Hervorbringen des Inhalts des Bewusstseins durch dieses selbst. In der Einleitung zur Logik war der Ausgangspunkt das reine Sein, in welchem der Gegensatz in unmittelbare, ruhende Einheit zusammengegangen war. Auch hier soll also der Bewusstseinsgegensatz überwunden sein. Es kann unter solchen Umständen nicht als unmittelbar klar angesehen werden, dass Hegels Problem das angegebene ist. Man muss Rücksicht auch auf diese entgegengesetzten Behauptungen nehmen, und nur wenn diese aus den eigenen Voraussetzungen des Erkenntnisproblems heraus verstanden, und diese letzteren auch in jenen Behauptungen nachgewiesen werden können, heben sie nicht die Möglichkeit auf, dass sein Problem wirklich das angegebene ist. Es ist nicht unmittelbar klar, dass der Gegensatz zwischen Bewusstsein und Dasein derselbe ist wie der zwischen Form und Inhalt. Der erstere soll ja nach Hegel bloss propädeutisch sein, und wenn man auch nachweist, dass er in den Einleitungen nicht gelöst ist, so ist es doch nicht sicher, dass er in der Wissenschaft und als deren Hauptproblem wiederkehren wird. — Man könnte einwenden, dass der Gegensatz zwischen Bewusstsein und Dasein doch nicht der Erkenntnisgegensatz, der Gegensatz zwischen Auffassen und Aufgefasstem, zu sein braucht. Das Verhältnis zwischen dem Auffassen und dem Aufgefassten in der Erkenntnis ist ja eben das, dass es Auffassen von diesem ist. Das Verhältnis und der Gegensatz dürfen hier nicht etwas Anderes als das Auffassen, Auffassen von Etwas, bedeuten. Der Gegensatz zwischen Bewusstsein und Dasein dagegen sollte bedeuten, dass die Existenz des Bewusstseins die des Daseins aufhob, und umgekehrt, dass sie nicht beide als Bestimmungen der Wirklichkeit gedacht werden könnten. Wird das Problem so formuliert: wie kann das Subjekt etwas von ihm Unabhängiges auffassen, so schliesst dies indessen, wie wir gesehen haben, die Frage in sich, wie etwas von dem Subjekt

Unabhängiges existieren kann. Da es zugleich gefordert ist, seine Annahme aber mit der Annahme des Subjekts, der Selbstauffassung, unmöglich erscheint, so kann die Frage ebensowohl dahin formuliert werden, wie das Subjekt und das von dem Subjekt Unabhängige existieren können. Umgekehrt schliesst diese Frage die erkenntnistheoretische in sich. Fragt man, wie man das Dasein annehmen kann, wenn man das Subjekt annimmt, so muss das Dasein als die Existenz des Subjekts aufhebend erscheinen. Man muss dann von einer Forderung der Absolutheit des Subjekts ausgehn, einer Forderung, die in sich schliesst, dass das Subjekt Subjekt-Objekt sein soll. Solchenfalls aber ist, wie aus dem Obigen hervorgeht, die Frage nach der Möglichkeit eines von dem Subjekt Unabhängigen, eines Anderen als das Subjekt o. dgl. dieselbe wie die Frage danach, wie das Subjekt etwas von ihm Unabhängiges auffassen kann. Sahlin scheint demnach vielleicht nicht genügend Rücksicht auf Hegels Auffassung von seinem eigenen Problem, wonach es keine Lösung des Gegensatzes zwischen Bewusstsein und Dasein, des Kantisch-Fichteschen Dualismus sein soll, genommen zu haben. — Den Dualismus will indessen Hegel nach Sahlin dadurch lösen, dass er das Absolute als Prozess auffasst. Hierbei meint Sahlin, dass in der wahren Erkenntnis Subjekt und Objekt wirklich identisch sein müssen, dass die Annahme eines Gegensatzes zwischen ihnen wirklich einen Widerspruch in sich schliesst, dass aber dieser nicht dadurch gelöst wird, dass das Bewusstsein als sein Objekt hervorbringend gedacht wird. Aus dem Obigen geht indessen hervor, dass der Fehler bereits in der Voraussetzung liegt, dass das Subjekt in der wahren Erkenntnis nur sich auffasst, und dass die Annahme des seinen Inhalt erzeugenden Bewusstseins eine Konsequenz der bereits in dem Erkenntnisproblem liegenden Voraussetzungen ist. Auf dem subjektivistischen Standpunkt, den er einnimmt, wird es für Sahlin unmöglich, Hegel völlig zu verstehn. Ihm muss die dialektische Methode als ein willkürlicher Versuch erscheinen, das Erkenntnisproblem zu lösen, und da die in diesem Problem angenommene Subjekt-Objektivität für ihn ein widerspruchsloser Gedanke ist, so kann er nicht jene Methode, deren Widerspruch er erkennt, als bereits in diesem Gedanken liegend begreifen. Dieser Versuch zur Lösung kann für ihn nicht eine Konsequenz der eigenen Voraussetzungen des Problems sein. Schliesslich ist der Charakter der Entwicklung als Übergang teils von dem konkret Potentiellen zu dem konkret Ak-

tuellen teils von dem abstrakt Potentiellen zum konkret Aktuellen gefasst. Das Erstere als Übergang von Unklarheit zu Klarheit zu fassen, würde Hegel nicht beistimmen. Es ist aber auch unrichtig, diese Gedankengänge so zu trennen, wie Sahlin es tut, so dass Hegel in der Phänomenologie dem einen, im Anfange der Logik dem anderen folgte, um dann am Schlusse derselben wieder in den ersteren Gedankengang zurückzuverfallen. Nach Hegel soll ja die Entwicklung sowohl den einen als den anderen Charakter haben, sowohl analytisch und als solche Übergang von Potentialität zu Aktualität als auch synthetisch, Erzeugung eines absolut neuen Inhalts, des Konkreten aus dem Abstrakten, sein, wenn auch an einer Stelle die eine Seite der Sache, an einer anderen Stelle die andere Seite mehr hervortreten kann. Für Sahlin werden gern die entgegengesetzten Gedankengänge, die Hegel zu einem verbinden will, zu verschiedenen Versuchen, die Aufgabe zu lösen. Dies hängt natürlich damit zusammen, dass er nicht wie Hegel erkannt hat, dass in den Voraussetzungen des Problems entgegengesetzte Gedanken vereinigt sind, weshalb er auch nicht verstanden haben kann, dass die entgegengesetzten Gedanken bei Hegel nicht lediglich als verschiedene Versuche zu einer Lösung der Aufgabe betrachtet werden dürfen, bei denen er von dem einen zum anderen getrieben wird, und dass Hegel, der die Gegensätze als notwendig von den gegebenen Voraussetzungen aus erkannt hat, in der Lösung die Gegensätze in einem Denken vereinigen will.

Schliesslich sei erwähnt, dass besonders die englischen Hegelianer, vor allem Hutchison-Stirling und Caird, Hegel von dem Begriff des Selbstbewusstseins aus zu verstehen versuchen. Dies liegt auch nahe, da bereits das gewöhnliche Bewusstsein in dem Selbstbewusstsein eine solche Identität von Differenten denkt, wie sie der Kern der Hegelschen Dialektik ist. Doch haben sie nicht den Zusammenhang zwischen diesem Begriff und dem Erkenntnisproblem eingesehen, sondern meinen, dass dieses Problem bei Hegel gar nicht vorhanden sei, zugleich damit dass sie offenbar Hegels Aufgabe als die betrachten, den Bewusstseinsgegensatz zu lösen. Ferner hindert sie ihr Anschluss an Hegel, die Widersprüche bei ihm anzuerkennen, während sie jedoch zugleich den Widerspruch als objektiv ansehen. Sie greifen daher oft nur die eine Seite des Hegelschen Gedankenganges heraus und übersehen den entgegengesetzten.

